

## Misjonshøgskolens Ressursserie. Nr. 1



# Felles Adgang

Kirkens enhet, Åndens gjerning og misjon  
i Paulus' brev til Efeserne

av

OVE CONRAD HANSSEN



Stavanger  
2004

Misjonshøgskolens Ressursserie. Nr. 1

# Felles Adgang

Kirkens enhet, Åndens gjerning og misjon  
i Paulus' brev til Efeserne

av

OVE CONRAD HANSSEN

*“Gjennom ham har vi begge i en Ånd  
adgang til Faderen” (Efes 2,18)*



Stavanger  
2004

© Ove Conrad Hanssen

Misjonshøgskolens forlag

Stavanger

2004

ISSN 1504-1204

ISBN 82-7721-090-6

*I takknemlighet tilegnet  
studenter ved Misjonshøgskolen 1974 – 2004*

# Innholdsfortegnelse

Forord .....	v
Innledning .....	1
1 Om hindringer for fellesskap og enhet mellom jøder og ikke-jøder .....	4
1.1 Den prinsipielle hindring .....	4
1.1.1 Hedningenes urenhet .....	4
1.1.2 ‘Loven med dens bud og forskrifter’ .....	6
1.2 Den historiske hindring .....	7
1.2.1 Den historiske utvikling i Judea .....	7
1.2.2 Det ytre trykk og den jødiske identitet .....	8
1.2.3 Paulus misjonspraksis forstått som hellenisering av jødedommen .....	9
1.3 Den misjonsteologiske hindring .....	10
1.3.1 Hedningemisjonens ‘trange fødsel’ .....	10
1.3.2 Det gammeltestamentlige misjonsperspektiv .....	10
1.3.3 Paulus misjonsteologi .....	11
1.4 Oppsummering og konklusjon .....	11
2 Forventninger om og perspektiver på Åndens komme i endetiden	
i jødedommen på Jesu tid .....	13
2.1 Guds Ånd i GT .....	13
2.2 Forestillinger om Guds Ånds komme og virke i endetiden i jødedommen	
i tiden rundt Jesu komme og NT's avfattelse .....	16
2.3 Oppsummering og utblikk .....	19
3 Om kirkens enhet i Efeserbrevet .....	20
3.1 Innledende spørsmål .....	20
3.1.1 Efeserbrevets historiske situasjon .....	20
3.1.1.1 Hovedargumenter mot paulinsk forfatterskap .....	21
3.1.1.1.1 Språklige og stilistiske kriterier. Ordstatistikk .....	21
3.1.1.1.2 Forholdet til Kolosserbrevet .....	21
3.1.1.1.3 Teologiske ‘avvik’ i forhold til de anerkjente Paulusbrev .....	23
3.1.1.1.4 Foreløpig oppsummering til paulinsk forfatterskap .....	24
3.1.1.2 Metodiske vanskeligheter i drøftingen av forfatterskap	
til NT-lige brev .....	24
3.1.1.3 Indikasjoner på en konkret historisk etterpaulinsk brevsituasjon?	
.....	26
3.1.2 Efeserbrevets særpreg og sikte, innhold og oppbygning .....	28
3.1.2.1 Efeserbrevets særpreg .....	28
3.1.2.2 Efeserbrevets sikte .....	29
3.1.2.3 Efeserbrevets innhold .....	29
3.1.2.3.1 Tankegangen i brevet .....	29
3.1.2.3.2 Viktige bibelteologiske innholdsmomenter .....	29
3.1.2.4 Inndeling av Efeserbrevet .....	31

3.2 Viktige tekster til spørsmålet om kirkens enhet i Efeserbrevet .....	32
3.2.1 Spenninger og trusler mot kirkens enhet i Efeserbrevet .....	32
3.2.1.1 Konkrete spenninger i de aktuelle menigheter? .....	32
3.2.2 Tradisjonelle jødiske tanker om forholdet jøder-hedninger som kunne true enheten i en kristen menighet i tidlig kristen tid .....	33
3.2.2.1 2,11-22: Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel ...	33
3.2.2.1.1 v11-13 .....	33
3.2.2.1.2 v14-18 .....	39
3.2.2.1.3 v19-22 .....	42
3.2.2.1.4 Oppsummering til 2,11-22 .....	42
3.2.2.2 3,1-13: Paulus som apostel og formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet .....	43
3.2.3 Det teologiske grunnlag for den nye enhet mellom jøder og hedninger i den kristne menighet .....	43
3.2.3.1 2,11-22: Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel ...	43
3.2.3.1.1 v13 .....	43
3.2.3.1.2 v14-18 .....	44
3.2.3.1.3 v19-22 .....	50
3.2.3.1.4 Oppsummering og utblikk .....	53
3.2.3.2 3,1-13: Paulus som apostel og formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet .....	54
3.2.3.2.1 v1-5 .....	54
3.2.3.2.2 v6 .....	57
3.2.3.2.3 v7-9 .....	58
3.2.3.2.4 v10-11 .....	59
3.2.3.2.5 v12-13 .....	60
3.2.3.2.6 Oppsummering .....	60
3.2.4 Formaninger om å virkeliggjøre den kristne enhet .....	61
3.2.4.1 4,1-6: De troendes fastholdelse av kirkens enhet som et viktig anliggende .....	61
3.2.4.1.1 v1-3 .....	61
3.2.4.1.2 v4-6 .....	64
3.2.4.1.3 Oppsummering og utblikk .....	70
3.2.4.2 4,7-13(16): Enheten i kirken berikes av et mangfold av tjenester og nådegaver .....	70
3.2.4.3 4,14-16: Legemet vokser sin sunne vekst når hver enkelt del utfører sin oppgave .....	80
3.2.4.4 Oppsummering .....	82
3.3 Avsluttende oppsummering .....	82
4 Åndens gjerning og kirkens enhet i Efeserbrevet .....	84
4.1 Innledende merknader .....	84
4.2 Enkelttekster til Åndens gjerning .....	85
4.2.1 1,3: All åndelig velsignelse i de himmelske områder .....	86
4.2.2 1,13-14: Ånden som segl og pant .....	88
4.2.3 1,17-19: Bønn om visdoms og åpenbarings Ånd .....	94
4.2.4 2,18: Adgangen til Faderen i en Ånd .....	95
4.2.5 2,22: En ny bolig for Gud i Ånden .....	97
4.2.6 3,5: Kristi hemmelighet – nå åpenbart ved Ånden .....	98
4.2.7 3,16: Ånden gir kraft og styrke til å etterfølge Kristus .....	100
4.2.8 4,3-4: Ett legeme og en Ånd .....	102
4.2.9 4,30: Gjør ikke Guds Ånd sorg .....	102
4.2.10 5,15-21: Formaning om å bli fylt av Ånden .....	104
4.2.11 6,17-18: Åndens sverd .....	108

4.3 Avsluttende oppsummering .....	111
5 Misjon i Efeserbrevet .....	113
5.1 Innledende merknader .....	113
5.2 Enkelttekster til misjon .....	114
5.2.1 1,13-14: Evangeliet om deres frelse .....	114
5.2.2 2,13-16(18): Han er vår fred .....	115
5.2.3 2,17: Han kom og forkyste det gode budskap .....	116
5.2.4 3,5-9: Hedningene har del i løftet .....	116
5.2.5 3,(8-)10: Kunngjøringen av Guds visdom .....	117
5.2.6 4,1-17: Enheten i kirken berikes av et mangfold av tjenester og nådegaver .....	118
5.3 Avsluttende oppsummering .....	118
6 Kirkens enhet i Efeserbrevet og i dag .....	120
6.1 Innledende refleksjoner .....	120
6.2 Kirkens enhet – en enhet på tvers av etniske og sosiale barrierer .....	120
6.3 Kirkens enhet – en enhet i tilbedelse .....	121
6.4 Kirkens enhet – en enhet i et nytt legeme .....	122
6.4.1 Kirken som Kristi legeme – bærer av en ny åndelig virkelighet .....	122
6.4.2 Kirken som Kristi legeme – en enhet i mangfold .....	123
6.5 Kirkens enhet – en enhet i et nytt gudsfolk .....	123
6.5.1 Kirken som Guds folk – merket med Ånden som segl .....	123
6.5.2 Kirken som Guds folk – ledet av Ånden til en ny livsstil .....	124
6.5.3 Kirken som Guds folk – utrustet med Ånden til bønn, kamp og tjeneste .....	125
Anvendt litteratur .....	127
1 Forkortelser .....	127
2 Kommentarer .....	128
3 Artikler og monografier .....	129

## Forord

Den foreliggende bok er blitt på grunnlag av et mangeårig arbeide med Efeserbrevet i forelesninger og seminarer med studenter ved Misjonshøgskolen. Ved siden av at Efeserbrevet i mange år var en del av det detaljeksegetiske pensum i teologistudiet, har det i de senere år stått i sentrum for et fordypningsstudium av *ekklesiologien i Det Nye Testamente*. Når denne boken nå utgis, er det som et frittstående bidrag til forståelsen av kirketanken i Efeserbrevet, og til forholdet mellom ekklesiologi, pneumatologi og misjon i dette brevet.

Men den forutsettes også å kunne fungere som en ressursbok for arbeidet med ekklesiologien i en fordypningsvariant i Misjonshøgskolens pensum til Mastergraden i teologi.

Dessuten tror vi at boken vil kunne ha interesse for alle som i dag er opptatt av spørsmålet om kirkens enhet, både innen rammen av urkristendommens spesielle historiske situasjon og i et mer aktuelt ekumenisk perspektiv. Boken inneholder en forholdsvis detaljert drøftelse av mange sentrale og viktige tekster i Efeserbrevet, og munner også ut i et forsøk på å vise at disse tekstene i høyeste grad er aktuelle for kirken i dag.

Når boken tilegnes studenter ved Misjonshøgskolen er dette uttrykk for en erkjennelse av at den er blitt til i en prosess hvor mange av disse har deltatt.

En spesiell takk rettes også til bibliotekleder, førstebibliotekar Arne B. Samuelsen, for uvurderlig hjelp i sluttredigeringen av boken.

Stavanger, oktober 2004

Ove Conrad Hanssen

## Innledning

Spørsmålet om kirkens enhet er i dag mer aktuelt og brennende enn nesten noen gang før. Samtaler føres mellom de fleste av de etablerte historiske kirkesamfunn med henblikk på å overbygge gamle historiske motsetninger. Og det synes å være en bevisst vilje til å legge mer vekt på det som forener enn det som skiller kristne i forskjellige tradisjoner. På den annen side vokser det i vår tid fram en rekke uavhengige kirker og menigheter, grupper av kristne mennesker som slutter seg sammen uten å ville la seg innordne i noen av de tradisjonelle kirkesamfunn. Fra den første splittelse av den kristne kirke i to hovedstrømninger, den vestlige (romersk-katolske) og den østlige (ortodokse) i 1054, over reformasjonstidens oppbrudd som resulterte i fire nye hovedstrømninger (luthersk, reformert, anglikansk og baptistisk) og frem til vår tids nesten uoverskuelige mangfold av kristne kirker ligger en historisk prosess som er styrt både av teologiske, sosiologiske og kulturelle faktorer.

Hva innebærer egentlig Jesu bønn for sine disipler '*at de alle må være ett - for at verden skal tro at du har sendt meg*' (Joh 17,21) i en slik situasjon? Noe lettvint svar på dette spørsmål finnes naturligvis ikke. Den lutherske bekjennelse søker å skjære igjennom spørsmålet om historiske tradisjoner og kulturelle former ved kort å fastslå '*Og til kirkens sanne enhet er det nok å være enig om evangeliets lære og om sakramentenes forvaltning*' (CA 7). Allikevel må en her spørre om det ikke har vist seg at begrepene *evangeliets lære* og *sakramentenes forvaltning* ikke uten videre er entydige og lett definerbare størrelser. Det må også kunne være aktuelt å spørre om uttrykket *være enig om* i litt for høy grad fokuserer på intellektuell enighet?

Uansett hvordan en forstår og forsøker å tilrettelegge begrepet *Kirkens enhet* i dag synes det viktig å hente fram impulser og synspunkter fra Det Nye Testamente (NT). For helt fra begynnelsen av sto den kristne menighet overfor problemer med splittelse og mangel på enhet.<sup>1</sup> Ja, hele den nytestamentlige kanon bevitner en stadig pågående kamp for å unngå splittelse og å bevare enhet, både i enkeltmenigheter og menigheter imellom.

Det er derfor en hel rekke spørsmål av historisk, sosiologisk og teologisk art som aktualiseres straks en begynner å arbeide med fremveksten av den tidlige kristne kirke, og spørsmålet om enhet innen denne:

Hvordan skal vi tenke oss forholdet mellom Jesus selv, hans forkynnelse og gjerning, og den kristne menighet som etterhvert ble grunnlagt av hans apostler? Eller er det riktig å si at Jesus selv ville en ny menighet?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Achtemeier (1987:2)

<sup>2</sup> Dette er en klassisk problemstilling som reises i nær sagt alle fremstillinger og drøftinger av kirken i NT. Påstanden om at 'Jesus forkynte Guds rike, men istedet kom kirken' skal først være uttalt av den franske katolske teologen Alfred Loisy (*L'Evangélie et l'église*, Paris 1902:11), og er siden blitt gjentatt av andre. Også i helt nyere litteratur finner en en avvisning av det syn at Jesus selv arbeidet for å tilrettelegge et menighetsfelleskap med en særegen identitet i forhold til andre retninger innen den samtidige jødedom, jf. Smith & Thauessig (1990:46) og tildels Cwiekowski (1988:59). At holdningen til dette spørsmål i høy grad har å gjøre med synet på hvem Jesus mente seg å være og å ville gjøre (kristologi), erkjennes klart av Cwiekowski, 60f, jf. Stuhlmacher (1992:115) som ser det som en klar konsekvens av Jesu messianske sendelsesbevissthet at han var seg bevisst å bygge opp et messiansk gudsfolk hvor de tolv apostler skulle spille en vesentlig rolle (157f). Tanken om at den



Og, hvordan forholdt denne nye Jesustroende menighet blant jøder seg til jødedommens tradisjonelle samlinger i tempel og synagoge?<sup>3</sup>

Forelå det en arameisktalende og en gresktalende menighet i Jerusalem, eller var det dypest sett én menighet selv om gudstjenestene kunne foregå på ulike språk?<sup>4</sup>

Og hvordan ble etterhvert forholdet mellom urmenigheten i Jerusalem og de mange menigheter som ble dannet, bl.a. gjennom Paulus misjonsvirksomhet, i den hellenistiske verden? Ja, var det i det hele tatt mulig for jøder å ha fullt menighetsfelleskap med ikke-jøder?

Det er få bibelforskere i dag som søker å presentere noe enkelt og ukomplisert bilde av kirkens framvekst<sup>5</sup>. Men selv om en erkjenner at denne framvekst på mange måter var preget av spenning og konflikter, så er det et faktum at det i så og si alle nytestamentlige skriftgrupper foreligger et uttalt enhetsideal. Det er tale om en Jesu Kristi, eller Guds, kirke, *ἐκκλησία*, Matt 16,18; Apg 20,28; 1 Kor 1,2, som omtales som Guds, eller Jesu Kristi, folk og et hellig folk, *λαός*, Tit 2,14; 1 Pet 2,9f; Åp 18,4, Guds hus eller tempel, *ναός*, 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; Efes 2,21f, Jesu Kristi legeme, *σῶμα*, Rom 12,4f; 1 Kor 12,12-27; Efes 1,23; 3,6; 4,4.16; 5,23; Kol 1,24, og som i selve utgangspunktet, rent teologisk, synes å bli oppfattet som en enhet, Rom 12,4f; 1 Kor 12,12f og Efes 4,4.

Veien fra dette enhetsideal til mangfoldet av kristne kirker i dag synes svært lang, og mange av ulikhetene i tradisjoner og teologiske standpunkter synes vanskelige å utlikne. Allikevel kan en spørre om problemene i dag egentlig er større enn de som de første kristne sto overfor? Vi tenker da særlig på dette å bygge enhet og fellesskap mellom grupper av jødisk og ikke-jødisk opphav. Få folkegrupper har definert seg selv så eksklusivt i forhold til andre som det jødiske folk. Den prosess å skulle etablere én kirke, med bakgrunn i den jødiske tradisjon, hvor mennesker fra alle folkeslag kunne ønskes velkommen på like linje, uten først å måtte bli jøder, har derfor vært svært vanskelig og smertefull. Et visst bilde av utviklingen av denne kirke får vi i Apostlenes gjerninger, og flere av de konflikter som knytter seg til dette gjenspeiles i ulike brev i NT.

Klarere enn i kanskje noe annet skrift utformes og begrunnes denne enhetstanke i brevet til Efeserne. Og her er det helt tydelig skillet mellom jøder og hedninger i den kristne kirke som søkes overvunnet.

Det er flere siktemål med det arbeide som her framlegges til Efeserbrevet. *For det første* vil vi undersøke hvordan de tradisjonelle skillelinjer mellom jøder og hedninger reflekteres i argumentasjonen i dette brev. *For det andre* dreier det seg om å se hvordan disse historiske og teologiske motsetninger og forskjeller søkes overvunnet, slik at enheten kan fastholde også i menigheter sammensatt av personer med jødisk og ikke-jødisk bakgrunn.

---

menighet som kom i funksjon etter pinse var foregrepet og forberedt i selve det fellesskapsliv som utfoldet seg i det engere disippelsamfunn rundt Jesus allerede under hans jordeliv tas på en meget interessant måte opp av Otto Michel i et tillegg til hans klassiske bok *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, (1986<sup>3</sup>:121ff.).

<sup>3</sup> Kildene i NT gir inntrykk av at de første kristne, på samme måte som Jesus selv, regelmessig besøkte templet og tilbrakte mye tid i tempelområdet (Apg 2,46; 3,1; 5,12.42), og at de også utviste en viss solidaritet med de jødiske rituelle tempeltradisjoner (Apg 21,23-27). Likeså er det rimelig at jøde-kristne, ikke minst utenfor Jerusalem, regelmessig har deltatt i synagogegudstjenesten, i hvert fall inntil det skjedde et klart brudd (jf. Apg 18,4-11). En interessant drøftelse av de jøde-kristnes forhold til ulike jødiske fester og tradisjoner finnes i Buchanan (1980:279-297), jf. også Stegemann & Stegemann (1995:168-216), hvor det gjøres et forsøk på en omfattende sosialhistorisk tolkning av Jesusetterfølgelse og kristent menighetsliv i Palestina.

<sup>4</sup> Til diskusjonen om dette jf. Larsson (1986:145-164). Den rimeligste tolkning er, etter vår mening, at det dreier seg om én menighet under apostlenes ledelse.

<sup>5</sup> Det tales idag av noen om 'The Pre-Critical Approach' fra før 1950, hvor mange forskere arbeidet utfra den enkle modell at Jesus selv, under sitt jordeliv og i tiden før sin himmelfart, hadde gitt sine disipler en detaljert plan og struktur for hvordan kirken skulle organiseres, jf. Cwiekowski, (1988:5). En presentasjon av forskningshistorien vedrørende ulike syn på kirkens fremvekst og tidlige historie frem til 1976 gis på norsk av Olav Skjevesland i den meget informative boken *Kirken i Det Nye Testamente* (1976:9-36).

I et tidligere arbeide med Apostlenes gjerninger har vi søkt å vise at synet på og erfaringen av Den Hellige Ånd spiller en viktig rolle for forståelsen av enheten i den kristne kirke.<sup>6</sup>

Det er en viktig intensjon å undersøke om dette også er tilfelle i framstillingen i Efeserbrevet, og i det hele å være oppmerksom på paralleller mellom Apg og Efes.<sup>7</sup> Vi inkluderer derfor et eget kap om Åndens gjerning med særlig henblikk på forståelsen av kirkens enhet. Og ettersom spenningene i kirken i høy grad er en frukt av forkynnelsen av evangeliet for alle slags folkegrupper, avslutter vi med et kort kap om misjon. I det hele er vi interessert i å se på sammenhengen mellom pneumatologi, ekklesiologi og misjon.

For å kunne se tekstene i Efeserbrevet i et visst relieff til den samtidige jødedom, og de ulike holdninger, tradisjoner og forventninger som der forelå, begynner vår framstilling (kap 1) med en redegjørelse for de hindringer for fellesskap med ikke-jøder som forelå i jødisk sammenheng. Videre gir vi (kap 2) en oversikt over de forventninger som, ifølge GT og den samtidige jødedom, knytter seg til Åndens komme i endetiden, og følgene av dette for Guds folk.

Ettersom det er meget omdebattert om Efeserbrevet virkelig er forfattet av apostelen Paulus, og dets historiske situasjon dermed omstridt, finner vi det også nødvendig, før vi går inn i de aktuelle tekster, å søke å ta stilling til dette.

Innledningsvis antydte vi at spørsmålet om kirkens enhet også i dag er meget aktuelt og brennende. Forskjellene mellom de første kristne situasjon, og deres samtid, og vår tid er imidlertid så store at de nytestamentlige tekster ikke uten videre kan anvendes umiddelbart og ukritisk på kirkens situasjon i dag. Allikevel representerer disse tekstene verdier og prinsipper som vil være viktige for kirken til alle tider. Vi vil derfor i et avsluttende kapittel søke å trekke noen linjer fra vårt arbeide med Efeserbrevet til vår tid.

---

<sup>6</sup> Hanssen (1987:74-112).

<sup>7</sup> Flere eksegeter har påvist beslektethet mellom Apg og Efes, både litterært og innholdsmessig. Et interessant eksempel her er Mitton (1951:151), som bruker et helt kapittel til en slik sammenlikning, *The Relationship between Ephesians and Acts*, 198-20, og som mener å kunne registrere at av ca 50 ord i Efes som ellers ikke er brukt i *Corpus Paulinum*, så forekommer ca 10 i Luk-Apg, men ikke noe annet sted i NT. De fleste språklige paralleller til Efes finner Mitton i Paulus avskjedstale til de eldste i Milet, Apg 20, jf. 210-213. Jf. Käsemann (1968:288-297), som særlig er opptatt av å vise en beslektethet i forståelsen av frelseshistorien og kirkens plass i denne. Særlig fokuserer Käsemann på tanken om hedningene som medarvinger i en menighet som er tuftet på 'apostlenes og profetenes grunnvold' (Efes 2,20), 291f. I nyere litteratur er en sammenlikning av 'spiritualiteten' i Apg og Efes særlig gjennomført i Thurston (1993).

# 1 Om hindringer for fellesskap og enhet mellom jøder og ikke-jøder

*‘Dere vet at det er forbudt for en jøde å være sammen med eller besøke noen fra et annet folk’ (Apg 10,28)*

Vi vil peke på tre perspektiver som synes å være aktuelle til denne problemstillingen: a) den prinsipielle hindring som lå i synet på hedningene som urene, og i loven med dens forskrifter, b) den historiske hindring, bl.a. med bakgrunn i de seleukidiske herskeres forsøk på tvangshellenisering av Palestina og c) den misjonsteologiske hindring som innebar at det var vanskelig for de første kristne av jødisk ætt å erkjenne at evangeliet skulle forkynnes for hedninger før det jødiske folk som helhet hadde tatt imot troen på Jesus som Messias.

## 1.1 Den prinsipielle hindring

### 1.1.1 Hedningenes urenheter

En rekke tekster i Det Gamle Testamente (GT) uttrykker på mange måter en forbausende tolerant og inkluderende holdning overfor fremmede og innflyttere, dvs.: ikke-jøder, גויים, goyim, som bor blant israelittene, 2 Mos 22,21; 5 Mos 10,18f.; 26,13; 1 Kong 8,41-43; Job 31,32 og Sal 146,9. Ja, det forutsettes endog at innflytterne kan bære fram offer på samme måte som israelittene selv, og at disse og israelittene *‘skal stå likt for Herren’*, 4 Mos 15,14-16. I den senere jødiske tradisjon finner vi imidlertid klare utsagn som indikerer at hedningene allment sett sees som urene, og at denne urenheter også kan smitte over på jøder. Det foreligger en viss uenighet vedrørende tiden for en almen utbredelse av denne forestilling, og noen forskere har hevdet at den først har foreligget rundt tiden for den jødiske oppstand (66 e.Kr.).<sup>8</sup> Følgende faktorer synes imidlertid klart å peke i retning av at forestillingen om hedningenes almene urenheter var utbredt senest i det 1. århundre f.Kr.:

---

<sup>8</sup> Generelt sett står vi også i dette spørsmålet om når hedningene ble erklært å være urene overfor det klassiske problem med datering av rabbinske kilder. Det er konsensus om at *Misjna* var ferdig nedtegnet henimot slutten av det andre århundre e.Kr., og også om at mange av tradisjonene der har sin opprinnelse i førkristen tid. Uenigheten dreier seg bl.a. om hvilken rolle templets ødeleggelse i år 70 e.kr., og den dominerende plass de fariseiske skriftlærde fikk i den påfølgende tid, har spilt i den endelige utforming og redaksjon av disse tradisjoner. Mye tyder på at den rolle muntlig tradering og traderingsteknikker spilte i den jødiske tradisjonsformidling, også i førkristen tid, innebærer at tradisjonene er tatt godt vare på, jf. Gerhardsson (1991:8-17). Tendensen i nyere forskning er imidlertid at en er forsiktig med å bygge for mye på den rabbinske tradisjon der den alene gir informasjon om forhold på Jesu tid.

- a) Proselyttedåpen, som alle hedninger som ville innlemmes i den jødiske menighet måtte gjennomgå, synes nettopp å være et renselsesbad som har sin bakgrunn i denne tanke om hedningenes almene urenhet.<sup>9</sup>
- b) Tanken om at hedninger har behov for renselse kommer frem i en tekst vedrørende 'blandede' ekteskap, TestLev 14,6. Teksten, som står i en sammenheng hvor Israel refses for ulike synder, lyder:

*'You will - be joined with harlots and adulteresses, take to wives daughters of the Gentiles, purifying them with an unlawfull purification, and your union with them will be lik Sodom and Gomorra in ungodliness',<sup>10</sup>*

Tanken synes å være at ekteskapet i seg selv innebar en ulovlig renhetserklæring av en ikke-jøde. Etter loven var det prestene som hadde den funksjon å erklære ren, 3 Mos 13f.

- c) Det foreligger en bemerkning hos den jødiske historieskriver Josefus (ca. 37-100 e.Kr.)<sup>11</sup> om at en Essener av høgre stand som kom til å berøre en av lavere (det fantes fire stender innen ordenen), måtte rense seg på samme måte som om han hadde berørt en fremmed (Bell 2.150). Det er ikke urimelig at dette kan leses som et generelt utsagn om at berøring av fremmede i jødedommen på denne tid førte til urenhet.<sup>12</sup>
- d) Hedningenes forhold til templet i Jerusalem. Ifølge Josefus ville Herodes ikke bruke hedenske handverkere ved gjenoppbyggingen av de indre forgårder i templet, men sørget for at prester ble opplært til å kunne gjøre dette (Ant 15.390). Og det er vel kjent at hedningenes forgård var adskilt fra de indre med et ca 1,5 meter høyt steingjerde. Ved portene som skilte disse forgårder fra hverandre fantes det, ifølge Josefus, advarende innskrifter på gresk og latin (Bell 5.192-194). Den greske tekst fra en slik innskrift er kjent og lyder slik i engelsk oversettelse:

*'No man of another nation (ἄλλογενῆ) to enter within the fence and enclosure round the temple. And whoever is caught will have himself to blame that his death ensues',<sup>13</sup>*

Det er mest nærliggende å regne med at dette forbud henger sammen med synet på hedningene som urene, og frykt for at de indre tempel forgårder ved deres inntreden skulle bli vanhelliget, jf. Apg 21,28.<sup>14</sup>

- e) Det kan være på sin plass å minne om at også Apostelgjerningene må anses som en tidlig og viktig kilde til kunnskap om den samtidige jødedom. At vårt innledende utsagn i dette kapittel, Apg 10, 28a, har en vesentlig bakgrunn i dette syn på ikke-jøder som urene, og som mennesker som jøder derfor ikke kunne ha fellesskap med, hverken i hellige ting eller i nære sosiale relasjoner, jf. Apg 11,3, fremgår klart av v28b:

<sup>9</sup> Jf. Jeremias (1958:28-50), som drøfter bruken av og bakgrunnen for proselyttedåpen i jødedommen i tiden like før og på NTlig tid. Omtalen av Akiors omvendelse til jødedommen i Judit 14,10, hvor omskjærelse men ingen proselyttedåp nevnes, leses gjerne som et vitnesbyrd om at proselyttedåpen kanskje enda ikke var i funksjon ved dette skrifts avfattelse på 100 tallet (150-125?) f.Kr.. Diskusjonen om proselyttedåpen i rabbinske tekster, og gjenklagen av denne i NT (1 Kor 10,1ff), har imidlertid ført til en viss konsensus i forskningen om at proselyttedåpen var i funksjon i førkristen tid, Jeremias (1958:34).

<sup>10</sup> Oversettelse i Hollander & de Jonge (1985:168). Det foregår en omfattende debatt vedrørende skriftet *De Tolv Patriarkers Testamente*, og mye synes å være uklart både angående tidfestelse, bakgrunn og litterær integritet. Det er imidlertid ikke urimelig å regne med at dette skrift i hovedsak har jødisk bakgrunn fra 100 tallet f. Kr.

<sup>11</sup> For en utmerket presentasjon av Josefus, hans skrifter, deres betydning som kilder til forståelse av den samtidige jødedom og som bakgrunnsmateriale til studiet av NT, jf. Mason (1992).

<sup>12</sup> Jf. Sanders (1992:73).

<sup>13</sup> Oversettelse i Barrett (1974<sup>6</sup>:50). Den greske teksten er gjengitt, og den originale steintavle med innskrifsjonen avbildet, i Deissmann (1923<sup>4</sup>:63). Jf. også Segal (1989:79-84).

<sup>14</sup> Jf. Schürer II (1979:284ff.).

*‘Men Gud har vist meg at jeg ikke har lov til å si at noe menneske er vanhellig eller urent’.*

Bakgrunnen for å se alle hedninger som urene synes ikke helt klar i kildene, men hadde rimeligvis å gjøre med den hedenske avgudsdyrkelse.<sup>15</sup> Det grunnleggende problem var altså at jøder selv ble urene ved kontakt med fremmede, og således måtte gjennomgå renselse før de igjen kunne ta del i kulten.<sup>16</sup>

### 1.1.2 ‘Loven med dens bud og forskrifter’ (Ef 2,15)

Selv om tanken om hedningenes almene urenhet ikke kan belegges i GT, finnes det også der tekster som klart markerer skillelinjer mellom jøder og fremmede, 2 Mos 12,43-49; 5 Mos 7,2-6; 23,2-9; Esra 4,3-4, jf. 2 Kong 17,24-41. I GT-lig tid går den mest markante skillelinje ved giftermål med fremmede kvinner, 1 Mos 24,3; 28,1.6; 5 Mos 7,3 og Neh 10,30f. Motivasjonen for dette forbud synes primært å ligge i et ønske om å hindre infiltrasjon av fremmed gudsdyrkelse, 5 Mos 7,4ff, men det finnes også spor etter et mer etnisk perspektiv og en tanke om Israel som en hellig ætt, Esra 9,2.

I etterrettslik tid synes det klart at studiet av Torah kommer til å spille en viktigere rolle enn tidligere i Israels historie, og særlig i tiden før og etter den NT-lige tidsalder får loven en vital symbolverdi i det å definere Israel som en distinkt størrelse, og å angi viktige grensemerker rundt paktsfolket.<sup>17</sup> Tre områder blir spesielt viktige med henblikk på å markere jødisk identitet i forhold til den hedenske verden: omskjærelsen<sup>18</sup>, overholdelse av sabbatsbudet<sup>19</sup> og spiseforskriftene (*kosher*, mat)<sup>20</sup>. Overholdelsen av disse og andre forskrifter bød utvilsomt på mange praktiske vanskeligheter, og det hersker enighet om at det vel var variasjoner innen ulike grupper og i forskjellige deler av diasporaen med henblikk på strenghetsgraden. Trass i disse variasjoner er det liten tvil om at jødene i tiden rundt begynnelsen av vår tidsregning framsto som en markant religiøs og etnisk gruppering som skilte seg klart ut fra andre folkeslag i de landene hvor de bodde. En tekst som særlig illustrerer dette finnes i det såkalte Aristeasbrevet:

*‘In his wisdom the legislator, - surrounded us with unbroken palisades and iron walls to prevent our mixing with any of the other people in any matter, being thus kept pure in body and soul, preserved from false beliefs, and worshiping the only God omnipotent over all creation (139) [...] So, to prevent our being perverted by contact with others or by mixing with bad influence, he hedged us in on all sides with strict observances connected with meat and drink and touch and hearing and sight, after the manner of the Law’ ( 142).<sup>21</sup>*

<sup>15</sup> Jf. Sanders (1992:75), som også gir en omfattende drøftelse av graden av hedningenes urenhet. Hos flere forfattere finner vi imidlertid det syn at forholdet til hedningene på denne tiden ikke bare er styrt av teologiske overveielser, men også av nasjonale og etniske med bakgrunn i hele den aktuelle historiske kontekst som vi kommer inn på i neste avsnitt, Jf. Wright (1993<sup>2</sup>:240).

<sup>16</sup> Tanken om overføring av urenhet ved berøring er klar i GT, f.eks. i sammenheng med sædutløsning fra en mann og menstruerende kvinner (3 Mos 15, 16-24), eller ved berøring av lik (Hag 2,13). For en generell oversikt over hva som kunne gjøre en jøde uren, jf. Safrai (1976:793-833 og 828ff).

<sup>17</sup> ‘Torah thus provided the vital covenant boundary-marker, especially in those areas where it seemed important to maintain Israel’s distinctiveness’, Wright (1993<sup>2</sup>:238).

<sup>18</sup> Til forståelse av omskjærelsens rolle jf. McEleney (1974:219-241, særlig 228-234) og Sanders (1992:213f). Jf. 2 Mos 12,43ff. hvor det klart presiseres at ingen uomskåret må ete av påskelammet.

<sup>19</sup> Jf. Safrai (1976:804-807) og Sanders (1992:208-211). De viktigste trekk ved sabbatsfeiringen var: avholdelse fra arbeide, deltakelse i synagogegudstjenesten og felles måltider enten i familien eller andre grupper.

<sup>20</sup> Jf. Sanders (1992:214-217).

<sup>21</sup> Oversettelse ved R.J.H. Shutt i Charlesworth (1985:22). Aristeasbrevet er vanskelig å tidfeste, en vid ramme er 3 årh. f.Kr. - 1 årh. e.Kr..

Ettersom loven slik beskyttet den jødiske identitet ved å fungere som et avsondrende gjerde er det lett å forstå at det kunne oppstå til dels konfliktfylte situasjoner i forhold til ikke-jøder, og det finnes også en del utsagn hos gresk-romerske forfattere som uttrykker en viss aversjon, og til dels fiendtlig innstilling, overfor det jødiske folk.<sup>22</sup>

Det er rimelig et *den mest tungtveiende hindring* for enhet og fellesskap mellom jøder og ikke-jøder lå i dette som vi må kunne kalle *prinsipielle teologiske overveielser* knyttet til tolkningen av den mosaiske lov. Selv om tanken om hedningenes almene urenhet ikke er klart uttrykt i den skriftlige lov i GT, kan det herske liten tvil om at også denne, gjennom de skriftlærdes fortolkninger, ble forbundet med loven.

## 1.2 Den historiske hindring

### 1.2.1 Den historiske utvikling i Judea<sup>23</sup>

Etter Jerusalems fall og sørrikets undergang (587 f.Kr.) og frem til nytestamentlig tid, lever det jødiske folk under svært skiftende vilkår. Under persertiden (538-332) får mange av de bortførte vende hjem fra Babylon, templet gjenreises (520-515) og det skjer en fornyelse av Torahstudiet og gudstjenesten. Fra og med 334 skjedde det en stor omveltning på verdensarenaen i og med Aleksander den stores inntreden. Med hans erobring av Palestina (332-331) inntreder det som gjerne kalles den hellenistiske tid (332-63 f.Kr.). Aleksander var selv makedoner, og med ham blir hellenistisk kultur etterhvert en verdenskultur, også religiøs<sup>24</sup>. Etter Aleksanders død (323) blir hans rike delt i tre, og Judea blir i første omgang en del av det Ptolemeiske rike som hadde sitt tyngdepunkt i Egypt. Dette rike var i høy grad preget av hellenistisk kultur, men Judea blir allikevel respektert som et eget *tempelland*, og øversteprestene i Jerusalem får stor innflytelse, også politisk og økonomisk. Fra og med 200 kom imidlertid Palestina under det Selevkidiske rikets herredømme. Dette hadde sitt tyngdepunkt i Syria, og selevkidene oppfattet seg i enda høyere grad enn ptolemeerne som hellenismens representanter og forsvarere. De førte derfor en aktiv, og etterhvert aggressiv, politikk for å gjøre hellenistisk kultur, og dermed også religion, gjeldende i de landområder de behersket. Aller sterkest kom dette til uttrykk under Antiokus IV (175-164). Han tok tilnavnet *Epifanes* som skulle uttrykke at han representerte en åpenbarelse, eller tilsynekomst, av den olympiske Zevs. Hans skjerpede helleniseringsfremstøt skapte en voldsom motstand blant de lovtro jøder i Judea, og hans konflikt med jødene toppet seg i 167 da han gav ordre om å undertrykke den jødiske lovoverholdelse og å innføre hellenistisk kult i hele riket.<sup>25</sup> Det mest dramatiske fra et jødisk synspunkt var utvilsomt plasseringen av et Zevsalter oppe på brennofferalteret i templet i Jerusalem. Dette innebar ikke bare at den jødiske offerkult måtte opphøre, men også at det på den 25 kislev hvert år skulle frambæres offer til Zevs på dette alter.<sup>26</sup> Det

---

<sup>22</sup> Jf. eksempler og belegg i Schürer III,1 (1986:150ff.).

<sup>23</sup> Oversiktlig fremstilling av den historie som her skisseres meget kortfattet finnes bl.a. i Reicke (1967:13-104) og Bruce (1972:1-40).

<sup>24</sup> Med hellenistisk kultur mener vi den sammensmeltning av greske filosofiske og religiøse elementer med tilsvarende orientalske strømninger som etterhvert ble en slags felleskultur i de berørte områder. Som program bar hellenismen med seg et potensiale for ulike kulturelle nyskapninger, men også for konflikter med nasjonale kulturer og lokale religiøse kulturer. Jf. Betz, *TRE* Bd. 15, 19-35. I historisk perspektiv regnes den hellenistiske periode som avsluttet i og med Kleopatras død år 30 f.Kr., og avløses da av romersk tid. I et kulturelt perspektiv har den hellenistiske innflytelse vel også strukket seg langt inn i romersk tid.

<sup>25</sup> Jf. beskrivelsen av dette i 1 Makk 1,41-64 og 2 Makk 6,1-11.

<sup>26</sup> Jf. 1 Makk 1,51 og 59 hvor uttrykket 'den ødeleggende styggedom' er brukt (jf. også Dan 11,31 og 12,11). En mer detaljert beskrivelse av undertrykkelsen av jødene finnes hos Reicke (1964:58-60) og Schürer I (1973:151-156).

var selvsagt en politisk bakgrunn for alt dette, nemlig det å skape kulturell og religiøs enhet i riket. På tross av en svært brutal og voldelig framferd mot lovtro jøder, var det store grupper som forble lojale mot loven og de typiske jødiske tradisjoner. En viss passiv motstand gikk etterhvert over i noe som måtte synes som et umulig foretakende, nemlig en væpnet oppstand av den lille jødiske nasjon mot det selevkidiske rike. Under ledelse av presten Mattatja og hans fem sønner<sup>27</sup> begynte i 167 en jødisk frigjøringskamp som gjennom ulike faser ledet frem til en forholdsvis selvstendig jødisk statsdannelse i 142, det såkalte hasmoneerriket.<sup>28</sup> At dette ikke uten videre betød slutten på hellenistisk innflytelse i Judea synes helt klart, og alle jøder var sikkert ikke fornøyde med den nye situasjonen med de hasmoneiske preste-konger. Et vesentlig poeng var allikevel at den hedenske tyrann var styrtet.

Det kan synes som om den såkalte hasmoneertiden (142-63 f.Kr) var en tid hvor ulike jødiske grupper og partier utviklet noe av den egenart som også kommer til uttrykk i NT. Prestepartiet, saddukerne, var den gruppe som i størst utstrekning synes å ha vært preget av hellenistisk kultur og tankegang, mens fariseerpartiet etterhvert utviklet seg til et 'puritansk folkeparti', kanskje med en sterk bakgrunn i de såkalte 'hasideere' som sammen med Mattatja og hans venner fra begynnelsen av 'var innstilt på å kjempe for loven' (1 Makk 2,42). Det er kanskje noe uklart hvor omfattende den hellenistiske påvirkning var blitt i det jødiske folk i denne periode<sup>29</sup>, men det synes klart at det har eksistert åpenbare spenninger mellom hellenistisk påvirkede og lovtro jøder.<sup>30</sup>

Den romerske okkupasjon ved Pompeius må allikevel ha kommet som et sjokk på alle jødiske grupper, og hans inntreden i det aller helligste i templet høsten 63<sup>31</sup> må ha vakt til live mye av den jødiske aggresjon mot hedenske tyranner. På tross av en brutal fremferd utviste romerne allikevel en viss grad av religiøs toleranse, og Judea fikk igjen status av et lite *tempelland* under fremmed herredømme.

### 1.2.2 Det ytre trykk og den jødiske identitet

Vi har tidligere antydnet at den jødiske avgrensning i forhold den hedenske omverden, og synet på alle hedninger som urene, ikke bare kan forklares utfra en strikte teologisk tankegang. Erfaringene med brutal undertrykking og forsøk på tvangshellenisering på det religiøse område gjør det naturlig å regne med at også sosiale og psykologiske faktorer, såvel som teologiske, har vært med i denne prosess. Jødernes erfaring var nemlig den at de ikke hadde noe godt å vente seg fra de fremmede folkeslag, og det var en vesentlig side ved deres Messiasforventning at han skulle fri dem hedningefolkenes undertrykkelse.

---

<sup>27</sup> Jf. 1 Makk 2.

<sup>28</sup> At dette ble sett som en ny og viktig begynnelse for det jødiske folk fremgår av 1 Makk 13,41 'I året 170 (142) ble hedningenes åk tatt bort fra Israel, og folket begynte å tidfeste dokumenter og kontrakter slik: "I det første året under Simeon, jødernes store øversteprest, øverstkommanderende og høvding."'.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Jf. Neusner (1987:45), som hevder at den palestinske jødedom utviklet 'en helt spesiell jødisk utgave' av den hellenistiske felleskultur.

<sup>30</sup> En gruppe som ikke er nevnt i NT, men som er kjent både fra Josefus og fra deres egne skrifter, er de såkalte *essenere*. Gjennom funnet av de såkalte Dødehavstekstene i tidsrummet fra 1947 til 1956 har vi fått et godt kjennskap til denne strenge fromhetsbevegelsen innen jødedommen, som bl.a. i tidsrommet ca.150 f.Kr. til 68 e.Kr. bebodde det klosterliknende anlegg *Chirbet Qumran* ved Dødehavet, og som på mange områder gikk lengre enn fariseerne i det å skille seg ut. Jf. boken *Jesus og Qumran*, av Betz & Riesner (1994), til en aktuell innføring i Qumransamfunnet og tekstene derfra.

<sup>31</sup> Jf. Josefus, *Ant* 14, 66.72.

*‘See, Lord and raise up for them their king, the son of David,  
to rule over your servant Israel in the time known to you ,  
O God. Undergird him with the strength to destroy the unrighteous rulers,  
to purge Jerusalem from gentiles who trample her to destruction;  
in wisdom and righteousness to drive out the sinners from the inheritance’.* <sup>32</sup>

Samtidig synes det klart at erfaringene med ulike fremmede herskere og deres innflytelse måtte ha skapt et behov for en profilering av en distinkt jødisk identitet. Denne profilering, som bl.a. også kommer til uttrykk i den apokalyptiske tradisjon, synes å ha ført til en teologisering av visse historiske, kulturelle og sosialøkonomiske forhold, og skjerpet de motsetninger til den ikke-jødiske omverden som allerede lå implisitt i loven<sup>33</sup>. Det ytre press til konformitet og assimilasjon var sterkt, og stilte mange jøder på et vanskelig valg. Det er derfor ikke vanskelig å forestille seg at de grupper som, ofte under store omkostninger, hadde valgt lojalitet til loven og tradisjonene, også utviklet en sterk aversjon og mistenksomhet mot nye helleniseringsforsøk. Det var denne motstandsvilje som igjen slo ut i ulike selotinspireerte opprør fra og med Neros tronbestigning (54 e.Kr.), og i den endelige oppstand i 67.

### 1.2.3 Paulus misjonspraksis som hellenisering av jødedommen?

Det synes å være en god korrespondanse mellom de perspektiver som vi her har trukket opp og det bilde som tegnes av fariseeren Saulus gjennom hans egen selvportrettering, Gal 1,13f. og Fil 3,5f, og av Lukas i Apostelgjerningene, 8,3 og 9,1f, og likeså med de reaksjoner som beskrives på Paulus virksomhet som kristen misjonær, både i diasporaen og blant lovtro jøder i Jerusalem, 13,44f.; 17,4f. og 21,27-29. Inntrykket av den jødiske kritikk av Paulus som tegnes i 21,28, og av den opphisselse som utspiller seg i sammenheng med dette, synes også å passe perfekt til et bilde av Paulus som en radikal forkjemper for hellenisering av jødedommen:

*‘Israelitter, kom og hjelp! Her er mannen som taler overalt og til alle mot folket og loven og dette hellige sted. Nå har han til og med tatt med seg grekere inn i helligdommen og vanhelliget dette sted’.*

Det bilde som ellers i Apg tegnes av Paulus indikerer at han ikke unødvendig ønsket å provosere sine jødiske landsmenn, 16,1-3 og 21,17-26, og kommentaren i 21,29 synes tydelig å skulle signalisere at anklagen om å ha tatt grekere inn i den forbudte delen av templet må ha berodd på en misforståelse. Allikevel synes det klart at vi nettopp her står overfor et av de store dilemma i urkristendommen. På den ene side finner vi, iflg. Apg, hos de første kristne i Jerusalem en klar vilje til lojalitet overfor de lovtro kretser i Jerusalem, 21,20. På den annen side måtte Paulus misjonspraksis, som la til rette for fullt fellesskap mellom jøder og hedninger, uten at de sistnevnte ble pålagt å omskjære seg og holde loven, veldig lett bli tolket som en uholdbar helleniseringsprosess. Dette innebar igjen en fare for å kompromittere hele den urkristne bevegelse i forhold til sentrale grupper i det jødiske folk<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Et kjent eksempel på Messiasforventning fra Salomos Salme (PsSal) 17,21-37, som vanligvis dateres til siste del av makkabeertiden og tenkes å reflektere romernes erobring av Judea i år 63 f.Kr. Oversettelse ved R.B. Wright i Charlesworth (1985:667).

<sup>33</sup> Jf. Wright (1993:240), Stegemann (1995:134ff) og Mendels (1992:355-383).

<sup>34</sup> I en tilnærming til dette dilemma utfra en religionssosiologisk tolkningsmodell, karakteriserer Philip Esler Jerusalemmenigheten som en *reformbevegelse* innen jødedommen, dvs.: en bevegelse som forsøkte å gjøre det mulig å være kristen uten å bryte med den tradisjonelle jødedom, mens Paulus syn og praksis beskrives som *sektersk*, (1994:62f). Det vil fremgå av vår videre fremstilling at vi anser Jerusalem menighetens praksis som pragmatisk og tidsbetinget begrunnet. At den paulinske kristendomsform, i et religionssosiologisk perspektiv, vel kan betegnes som sektersk i forhold til den samtidige jødedom vil vi ikke bestride. Det er imidlertid sterkt omdiskutert om begrepet *sekt* er



## 1.3 Den misjonsteologiske hindring

### 1.3.1 Hedningemisjonens 'trange fødsel'

Vi har nevnt at vi ifølge fremstillingen av urmenigheten i Jerusalem i Apg finner en klar vilje til lojalitet med de lovtro kretser, og vel et ønske om å være akseptert og respektert av disse. Et vesentlig punkt må være å klarlegge hvorfor dette var viktig, ja, endog så viktig at det kunne sette enheten mellom jøder og hedninger i de paulinske misjonsmenigheter på spill.<sup>35</sup> Peters anliggende i den episode som er omtalt i Gal 2,11-17, kan synes å ha vært redelig nok; nemlig å ta vare på sitt gode rykte overfor sine folkefeller i Jerusalem. Ifølge den arbeidsdeling som Paulus referer til i Gal 2,9, hadde apostlene i Jerusalem tatt på seg et spesielt vitneansvar overfor det jødiske folk. Fremstillingen i Apg indikerer dessuten at disse i en periode var kritiske, ja, endog avvisende til tanken om å begynne å forkynne evangeliet for ikke-jøder, 10,9-29 og 11,1-3. Bibelforskere i den mere kritiske tradisjon har søkt å lese slike tekster som et vitnesbyrd om at Jesus selv ikke hadde gitt dem noe oppdrag utover det å forkynne for Israels folk, og har hevdet at hedningemisjonen var et resultat av en senere utvikling i urkirken.<sup>36</sup> Uten å gå inn på denne problemstillingen i noen bredde, nevner vi bare kort at tanken om hedningenes frelse og tilhørighet til det kommende gudsriket er klar i GT<sup>37</sup> og også i den jødiske apokalyptiske tradisjon. I den grad Jesus har forstått sitt virke i lys av de GT-lige Menneskesønn-, Messias- og Guds sønn- kategorier,<sup>38</sup> må han nødvendigvis også ha hatt et perspektiv ut mot hedningeverdenen.

Det foreligger i dag en forholdsvis klar konsensus i vide kretser om at grunnen til de første apostlers 'treghet' og restriktive holdning overfor hedningemisjonen henger sammen med deres frelseshistoriske perspektiv som i den første tid fremdeles var preget av en GT-lig og jødisk tankegang.

### 1.3.2 Det gammeltestamentlige misjonsperspektiv

Som tidligere antydnet finnes tanken om hedningenes frelse og delaktighet i Abrahamsættens velsignelse klart uttrykt i GT, 1 Mos 12,2f; 18,18. Selv om det ikke er enkelt å danne seg et entydig bilde av hvordan dette tenkes å skulle oppfylles, synes utsagn i flere av profetbøkene primært å anslå et *sentripitalt* frelseshistorisk perspektiv. Det tales av noen om '*hedningenes valfart til Jerusalem* for å få del i Israels messiansk-eskatologiske frelsesfylde'.<sup>39</sup> En rekke tekster beskriver en slik bevegelse blant hedningefolkene henimot Jerusalem, Jes 2,2ff; Jer 3,17; Mi 4,1ff; Sak 8,20ff; Hag 2,7, jf. Sal 57,10 og Sal 117. Det er Gud som innbyr til til et gjestebud, et endetidens frelsesmåltid på Sion, Jes 25,6-9. Også i siste del av Jesajaboken finnes dette perspektiv, Jes 55,5; 60,3 og 11, men det står der i en slags vekselvirkning med et visst *oppsøkende*, eller et *sentrifugalt*, perspektiv, 42,1; 49,6, jf. 42,10 og 48,20; 51,4-6. Det er dette siste som særlig tas opp i Jesu misjons-

---

saksvarende når en skal beskrive forholdet mellom ulike retninger innen jødedommen på denne tid, inklusive urkristendommen, jf. Stegemann (1995:139). I sistnevnte bok anbefales det å tale om forskjellige 'gruppedannelser' med ulike 'avvik' (Devianz).

<sup>35</sup> Paulus meget sterke reaksjon på Peters 'dobbeltspill' i forholdet til bordfelleskap med hedningekristne i Gal 2,11-16, kan meget vel være motivert utfra en frykt for at den store apostels handling her ville ble kjent ut igjennom den hedningekristne verden og forårsake splittelse i 'blandede' menigheter ved at de jøde kristne fulgte Peters eksempel.

<sup>36</sup> En norsk fremstilling som fremdeles er aktuell til denne problemstillingen er Utnem (1964:129-152).

<sup>37</sup> Jf. Holter (1994:23-35).

<sup>38</sup> Slik klart og overbevisende hos Stuhlmacher (1992:107-125).

<sup>39</sup> Utnem (1964:142).

befalinger, Matt 28,16-20; Mark 16,15f; Luk 24,46ff; Apg 1,8 og Joh 20,21, som således ikke representerer noe helt nytt, men allikevel bryter med hovedtendensen i den gammeltestamentlige misjonstenkning. Bakgrunnen for hedningefolkernes tilstrømning synes å være Guds frelsesinngrep for Israel, og åpenbaringen av hans herlighet på Sion, Jes 2,3b; 25,7; Hag 2,7 og Sak 8,21<sup>40</sup>. I denne 'misjonsmodellen' forutsettes det altså at hedningene får del i Guds frelse gjennom Israel, etter at Gud først har oppfylt sine frelsesløfter på dette folk. At det var en slik tankegang som preget urmenigheten i Jerusalem forutsettes og formuleres meget klart av Edvin Larsson:

Tankegangen har varit den, att Israel som helhet, som nation, först måste omvändas till Kristus, innan hednamissionen kunde ta sin början. Den avvaktande hållningen till uppdraget att missionera blant icke-juder bör altså inte ses som någon tveksamhet från urförsamlingens sida rörande hedningarnas möjlighet till frälsning. Det er idén om den frälsningshistoriska ordningsföljden, som leder till denne återhållsamma attityd. Så länge Israel inte var vunnet för Kristus, hade hedningarnas stund ännu inte kommit.<sup>41</sup>

### 1.3.3 Paulus misjonsteologi

Også hos Paulus finner vi tanken '*for - jøde først, og så greker*', Rom 1,16b. Jødene har et frelseshistorisk fortrinn i forhold til andre folkeslag. I Apg's fremstilling av hans misjonsvirksomhet synes dette å komme til uttrykk i den praksis at han på nye steder først oppsøker den jødiske synagoge, og forkynner der, 13,14; 14,1; 17,2 og 10; 18,4 og 19,8. I gjengivelsen av hans tale i synagogen i Antiokia i Pisidia, Apg 13,46, formuleres det to prinsipper som godt korresponderer med beskrivelsen av hans praksis i Apg, men også med teologien i de paulinske brev:

*'Det var nødvendig å forkynne Guds ord til dere først. Men siden dere avviser det og selv ikke finner dere verdige til det evige liv, så går vi nå til hedningene'.*

Vi finner altså i den første kristne tid to 'misjonsmodeller', så og si, ved siden av hverandre, og i en viss spenning med hverandre. Blant apostlene i Jerusalem rådet den tanke at misjonen blant hedninger først kunne begynne når Israel som folk hadde omvendt seg og tatt imot troen på Jesus fra Nasaret som Messias. Dette synes også å innebære et noe uavklart syn på det spørsmål som senere kom opp på det såkalte apostelmøte i Jerusalem; om hedninger kunne bli kristne uten først å bli jøder?

På den annen side finner vi den paulinske modell som forutsetter at det allerede er åpnet en vei for hedninger til Gud, uavhengig av Israels forhold til evangeliet. Den teologiske begrunnelse for dette gis av Paulus i ulike tekster i flere av hans brev, særlig Rom 9-11; Gal 2,11-4,7 og Efes 2,11-3,13.

## 1.4 Oppsummering og konklusjon

Vi har forsøkt å redegjøre for tre problemstillinger som synes å være viktige for å forstå de spenninger som foreligger i en rekke nytestamentlige tekster vedrørende forholdet mellom jøder og ikke-jøder. Det dreier seg dels om teologiske spørsmål knyttet til jødernes forståelse av sin lovtradisjon, dels om historiske erfaringer som den jødiske nasjon har gjort i forhold til hedenske folkeslag, og som i noen grad er blitt teologisert, og, innen den kristne menighet, også om forståelsen av hvordan endetidens frelse skulle realiseres i forhold til folkeslagene.

<sup>40</sup> I den etterkanoniske litteraturen er dette motiv kjent fra 1 Hen 10,21; 48,4f; SyrBar 68,5 og PsSal 17,31.

<sup>41</sup> Larsson (1975:96).

Urkristendommen befant seg i virkeligheten i et dilemma som den bare kunne leve med i en forholdsvis kort tid: på den ene side å være anerkjent som en retning innen den lovtro jødedom, og på den andre å representere noen grensesprengende ansatser som snart ville måtte føre til en uholdbar konflikt med den samtidige jødedom's tolkning av GT og vektlegging av egne tradisjoner.

## 2 Forventninger og perspektiver på Åndens komme i endetiden i jødedommen på Jesu tid

*‘En gang skal det skje at jeg utøser min Ånd over alle mennesker’ (Joel 3,1)*

Spørsmålet etter hvilke forventninger om Åndens komme og gjerning i endetiden som forelå i den samtidige jødedom er vesentlig for å forstå viktige aspekter ved beskrivelsen av Guds Ånds gjerning i NT. I dette kap vil vi først gi en kort oversikt over noen sentrale gammeltestamentlige perspektiver på Ånden, og deretter søke å redegjøre for *om* og *hvor* disse er tatt opp og reflektert i ulike typer av tekster i jødedommen. Selv om de nytestamentlige forfattere på flere områder gir en ny og selvstendig tolkning av GT i forhold til jødedommens tolkning, utgjør den samtidige jødedom allikevel en viktig kontekst for de nytestamentlige tekster

### 2.1 Guds Ånd i GT

I en kortfattet fremstilling som denne er det flere viktige aspekter som må utelates<sup>42</sup>, og vi konsentrerer oss om visse helt sentrale perspektiver<sup>43</sup>.

Gjennom hele GT er Guds Ånd forstått som en dynamisk makt som, på bakgrunn av de språklige nyanser i selve begrepet *ruach*, רִיחַ, ‘*ånde*, *pust*’ og ‘*vind*’, bærer med seg forestillingene om noe livgivende og noe kraftfylt. Hos levende skapninger er *ruach* deres ‘åndedrett’ eller ‘livspust’, hva enten det dreier seg om dyr, 1 Mos 7,15; Sal 104,29, eller mennesker, Jes 42,5; Esek 37,5. Videre kan dette begrep brukes for å uttrykke en rekke sinnstemninger hos mennesket, Dom 8,3; Jos 5,1; 1 Kong 10,5. Således kan det sies at *ruach* er bærer både av menneskets fysiske og psykiske vitalitet. Assosiasjonene til den fysiske vind, som var så mektig og kunne være så katastrofal, 1 Kong 19,11; Sal 48,8, henger naturlig sammen med tanken på Gud som Skaper og Herre, og vindens bevegelser kan dermed ses som et uttrykk for hans makt og vilje, 2 Mos 14,21; Jes 27,8. Som livgivende og skapende kraft er Guds ‘pust’ ofte forbundet med hans ord, Sal 33,6; 1 Mos 1,2-3, jf. Judit 16,14. Guds Ånd kommer også til syne som en *ustrustende kraft* som setter Israels dommere og ledere i stand til å redde sitt folk fra fiendenes undertrykkelse, Dom 6,34; 11,29; 13,25 og 15,14. Videre forbindes Guds Ånd med kvaliteter som visdom og dømmekraft som dyktig gjør ledere som Moses, Josva og David til å utføre et *gud villet lederskap*, 4 Mos 27,18-23; 5 Mos 34,9; 1 Sam 16,13. Andre kvaliteter som tilskrives Guds Ånds virke er *handverksmessige ferdigheter*, jf. Besalel som utsmykker tabernaklet, 2 Mos 31,2f, og *dikterisk evne*, jf. David som salmedikter, 2 Sam 23,2.

<sup>42</sup> Vi tenker her særlig på en drøftelse av selve begrepet *ruach*, og også på et tradisjonshistorisk perspektiv på forståelsen av Guds Ånd i de ulike historiske epoker i Israel. Begge disse aspekter er, til en viss grad, ivarettatt i Tryggve Kronholm (1984:241-257), som hermed anbefales til fordypning.

<sup>43</sup> Et referanseverk til studiet av Guds Ånd i GT er framdeles Lys (1962), jf. også Rainer & Westermann (1976) og Kronholm (1984) til videre litteraturreferanser.

Enda mer spesielt tilskrives Guds Ånd den funksjon å utruste mennesker med en *profetisk begavelse* til å ta imot og tolke guddommelig åpenbaring. De sytti eldste ble gitt av den Ånd som hvilte over Moses og talte alle profetisk, 4 Mos 11,16f og 25, og Saul kom, sammen med en hel flokk, i profetisk henrykkelse ved Guds Ånd, 1 Sam 10,6 og 10. Vi ser videre at Guds Ånd spiller en viktig og sentral rolle i den tidlige profetbevegelse, jf. særlig Elia og Elisja, 2 Kong 2, og dette kommer også til uttrykk gjennom bortrykkelser, syner, visjoner og drømmer<sup>44</sup>.

Noe påfallende kan det synes å være at det hos de store skriftprofetene er få henvisninger til Guds Ånd. Viktige steder som Hos 9,7 '*Profeten er en dåre, vanvittig er Åndens mann*' og Mika 3,8, hvor profeten sier om seg selv, '*Men jeg, jeg er full av styrke, av Herrens Ånd*', viser allikevel at Guds Ånd var forstått som den nødvendige forutsetning for og drivkraft i profetenes virke.

Også på det *etiske område* spiller Ånden en rolle idet han står bak profetenes advarsler til Israel vedrørende hennes dårlige ferd, Sak 7,13; Neh 9,30. Åndens virke blir i noen tekster nærmest et uttrykk for Guds eget nærvær, Sal 51,13; 139,7; Hag 2,5 og Jes 63,10-14<sup>45</sup>, og på samme måte som Gud selv krenkes Ånden av Israels trass, Jes 63,10.

I et *eskatologisk perspektiv* skisseres på ulike områder en viktig gjerning for Guds Ånd.<sup>46</sup>

Også her er Åndens komme forbundet med et doms- og renselsesperspektiv, Jes 4,6; Esek 36,25f, men først og fremst bringer han frelse og fornyelse både til Israel og til skaperverket, Jes 32,15-20; 44,3. Typisk for denne nye tid er en fornyelse av *paktsforholdet* mellom Gud og hans folk, Jer 31,31ff. At Ånden tenkes å skulle spille en viktig rolle i denne sammenheng kommer særlig til uttrykk i Esekiel 36,24-27:

- v24 *Jeg henter dere fra folkeslagene, samler dere fra alle landene og fører dere hjem til deres eget land.*  
v25 *Og jeg stenker rent vann på dere, så dere blir rene. For all urenhet som skyldes de mange avgudene, vil jeg rense dere.*  
v26 *Jeg vil gi dere et nytt hjerte og la dere få en ny ånd inne i dere. Jeg vil ta steinhjertet ut av kroppen deres og gi dere et kjøtt hjerte isteden.*  
v27 *Jeg lar dere få min Ånd inne i dere, og gjør det slik at dere følger mine forskrifter og tar vare på mine lover, så dere lever etter dem.*

Uttrykket 'en ny pakt', Jer 31,31, forekommer riktignok ikke hos Esekiel, men både terminologi og innhold i disse tekstene er så nært beslektet at de fleste kommentatorer peker på en nær sammenheng. Det er Gud som rører ved sitt folks hjerter ved sin Ånd og ved sin lov slik at de tar vare på hans forskrifter og lever etter dem.

Det er særlig tre viktige følger av Åndens komme i endetiden som beskrives i denne teksten:

- a) Renselse fra avgudenes urenhet (v25)
- b) En ny i boen av Ånden inne i dem (v26f)
- c) En ny vandel og lydighet i forhold til Guds lov (v27)

Også det profetiske aspekt spiller en viktig og avgjørende rolle i endetiden. Joelboken forutsier her en universell utøselse av den profetisk Ånd over alle slags mennesker, sønner og døtre, unge og eldre, treller og frie, Joel 3,1-2:

- v1 *En gang skal det skje at jeg utøser min Ånd over alle mennesker. Deres sønner og døtre skal tale profetord; de gamle blant dere skal ha drømmer, og de unge skal se syner.*  
v2 *Selv over treller og trellkvinner vil jeg utøse min Ånd i de dager.*

---

<sup>44</sup> Se ulike eksempler i Kronholm (1984:250-252).

<sup>45</sup> I et par tekster benevnes Ånden her som *ruach kadesj*, hellig Ånd (Sal 51,13 og Jes 63,10-11).

<sup>46</sup> Kanskje er det riktig å si med Ellis at Åndens rolle i endetiden beskrives som 'an escalated form of his present role', eller at de GTlige profetier 'represents the Spirit's present work as an anticipation or type of his future eschatological role', (1989:27).

Denne utøvelse av den profetiske Ånd impliserer særlig to ting:

- a) En ny og umiddelbar nærhet til Gud for alle slags mennesker
- b) Et visst 'sosialrevolusjonært element'. Åndens utøvelse skaper en ny enhet i Guds folk på tvers av ulike slags skillelinjer.<sup>47</sup>

Om begrepene *alle mennesker (alt kjød)* og *treller og trellkvinner* her også kan tenkes å implisere ikke-israelitter er en interessant og viktig spørsmålsstilling. Konteksten for 3,1-2 må rimeligvis forstås som 2,18-3,5, med 2,18 som et orakelmessig utsagn som svarer på bønner i de foregående vers<sup>48</sup>. Tema i dette avsnittet er dermed Herrens iver for sitt land og medynk for sitt folk, og dette synes å indikere at folkeslagene er utenfor siktet. Disse kommer inn i bildet fra 3,6.

Det faktum at det ofte fantes fremmede blant trelle, og at utsagnet i v5, '*Men hver den som påkaller Herrens navn, han skal bli frelst*', av Paulus tolkes som et utsagn også om hedningenes adgang til Gud, Rom 10,13, er allikevel ikke tungtveiende nok til å sannsynliggjøre at folkeslagene er inkludert i den opprinnelige mening<sup>49</sup> i Joelteksten. NT representerer her en nyinterpretasjon som åpner opp for en videre forståelseshorisont enn den forfatteren selv synes å ha vært seg bevisst.

Men selv om hele Israel i denne tid skal bli delaktige i Ånden, blir dette håp allikevel spesielt knyttet til en lederskikkelse. Israels ideelle leder, '*renningen fra Isaiaes stubb*', er en person som er utrustet med Ånden i fullt mål, Jes 11,1-5. Det samme synes å være forutsatt for den rettferdige dommer i den messianske tid, Jes 28,5-6.

Når det gjelder de løfter om Åndens nærvær hos den spesielle Herrens tjener som beskrives hos Deutero-Jesaja, Jes 42,1, jf. Jes 44,1-3, kan vi ikke gå på diskusjonen om det her dreier seg om et løfte som gjelder hele folket eller en individuell frelserskikkelse. Men også her gjelder det at utrustningen med Guds Ånd er en viktig forutsetning for den profetiske oppgave som denne rettferdige tjener forutsettes å skulle utføre, også gjennom lidelse og død, Jes 42,1; 48,16; 59,21 og 61,1. Et særlig interessant perspektiv her er sammensmeltningen av tanken om åndsbesittelse og paktsfornyelse, Jes 42,1.6; 49,8, som også bærer med seg et klart misjonsperspektiv utover til folkeslagene. I det hele finner vi i flere tekster en klar sammenheng mellom den såkalte paktsformelen: '*Dere skal være mitt folk, og jeg skal være deres Gud*' og løfter om Ånden, Esek 11,19-20; 36,27-28; Joel 2,27-3,2; jf. Jer 31,31-34.

*Oppsummerende* kan vi si at det gt.ige begrep *ruach* både har en antropologisk og teologisk bruk. Det beskriver noe av livsprinsippet bak menneskelig liv og handling, og det beskriver Guds skapende og virkende kraft som gir liv til alle ting og som virker gjennom Israels historie. Således har Guds Ånd en særlig viktig funksjon i endetiden. Denne Ånd tenkes å skulle virke både gjennom Messias og gjennom hele Israels folk, og da ikke bare gjennom ulike overordentlige hendelser og profetisk utrustning, men også ved å fornye folkets pakts troskap og etiske vandel. Åndens komme og Guds trofasthet mot paktsfolket hører sammen. I forlengelsen av dette ligger det også et klart perspektiv ut mot folkeslagene.

---

<sup>47</sup> Begge disse elementer nevnes særlig i Wolff (1977:66-67).

<sup>48</sup> Så Wolff (1977:67).

<sup>49</sup> Til det vanskelige spørsmål om den opprinnelige mening i en bibelsk tekst, jf. Sanders (1975:79). Det vi her sikter til er den mening den bibelske forfatter mente å uttrykke i sin konkrete historiske situasjon.

## 2.2 Forestillinger om Guds Ånds komme og virke i endetiden i jødedommen i tiden rundt Jesu komme og NT s avfattelse

Det kan synes noe oppsiktsvekkende at mange nyere fremstillinger til jødedommen i denne tid nesten ikke, eller bare i svært liten utstrekning, berører Åndens virke i endetiden<sup>50</sup>. Dette gjenspeiler den situasjon at antallet tekster til dette tema ikke er overveldende stort. Det kan gis ulike forsøk på å forklare hvorfor det er slik. En mulighet er at en del utsagn er redigert bort utfra en apologetisk tendens i forhold til urkristendommen<sup>51</sup>. Det synes nemlig klart at påberopelsen av Åndens komme over og virke i den Jesustroende menighet har vært et viktig argument for de første kristne i dialogen med jødedommen<sup>52</sup>. En annen mulighet kan være at de jødiske forfattere i denne tid er seg bevisst å leve i en tid hvor Åndens inspirasjon ikke er tilstede<sup>53</sup>.

Allikevel finnes det en del interessante tekster til vårt tema i de, opprinnelig på hebraisk forfattede, apokryfe og pseudepigrafe skrifter, i Qumranskriftene, targumene og i den rabbiniske litteratur. Typisk for mange av disse er at de både ser tilbake til tidligere tider hvor Ånden virket og frem mot endetiden som en tid hvor Ånden igjen skal utøses og virke. Om en skal gi en enkel karakteristikk av tekstene til dette tema innen det samlede jødiske skriftmateriale må det være at sendelsen av Den Hellige Ånd oppfattes som en endetidshendelse<sup>54</sup>. Refleksjonene omkring Åndens komme hører dermed klart hjemme i den større ramme av jødiske endetidsforventninger<sup>55</sup>. Det er videre typisk at disse tekster i stor utstrekning slutter seg til GT-lige løfter og interpreterer disse. Som i GT beskrives Åndens virke med upersonlige trekk som noe som hviler over et menneske, fyller det, skinner i det etc., men også i mere personale kategorier<sup>56</sup>. I tilknytning til Jes 11,2 finner vi tanken om den åndsfulle Messias. Av de mest kjente tekster her nevner vi PsSal 17,37f:

*'And he will not weaken in his days, (relying) upon his God, for God made him powerful in the holy spirit and wise in the council of understanding, with strength and righteousness. And the blessing of the Lord will be with him in strength, and he will not weaken'*<sup>57</sup>

Videre 1 Hen 49,2f:

*'The Elect One stands before the Lord of the Spirits; his glory is forever and ever and his power is unto all generations. In him dwells the spirit of wisdom, the spirit which gives thoughtfulness, the spirit of knowledge and strength, and the spirit of those who have fallen asleep in righteousness. He shall judge the secret things'*<sup>58</sup>

---

<sup>50</sup> Jf. Wright (1993<sup>2</sup>), Sanders (1992) og Chilton & Neusner (1995).

<sup>51</sup> Jf. Davies (1970<sup>3</sup>:216).

<sup>52</sup> Dette synspunkt er særlig fremhevet av Jervell, (1977:87-106) som hevder at de fleste utsagn om Ånden i NT er formulert utfra en bevissthet om konfrontasjonen kirke-synagoge.

<sup>53</sup> Jf. Foerster (1962:133).

<sup>54</sup> Jf. Foerster (1962:134).

<sup>55</sup> Til en omfattende redegjørelse for disse forventninger, jf. Wright (1993<sup>2</sup>: 280-338) og Sanders (1992:279-303).

<sup>56</sup> Ånden framtrer som 'an objective divine reality which encounters and claims man', Sjøberg, *TDNT* VI, 387, jf. til ulike beskrivelser av Ånden med både upersonlige og personlige kategorier 387f.

<sup>57</sup> Charlesworth (1985:668), oversettelse ved R. B. Wright. Denne salme dateres vanligvis til siste del av makabeertiden, og tenkes å reflektere romernes erobring av Judea i år 63 f.Kr.

<sup>58</sup> 1 Henochs bok, også kalt den etiopiske Henoch, tilhører den jødiske apokalyptiske litteraturen. Det er særlig de såkalte billedtalene i kap 37-71 som har interesse for flere nytestamentlige emneområ-

Perspektivet er her klart dette at Ånden setter Messias istand til å utføre sin oppgave. Andre tekster som reflekterer tanken om en åndsfylt Messias er PsSal 18,7; 1 Hen 62,2; TestLev 18,7 og TestJud 24,2f. Et viktig aspekt ved Messias virke som reflekterer Esek 34 er bildet av ham som en hyrde som skal vokte Herrens hjord, PsSal 17,40f, og samle de helliges menighet, 1 Hen 62,8:

*'The congregation of the holy ones shall be planted,  
and all the elect ones shall stand before him'*

Likeså PsSal 17,26:

*'He will gather a holy people whom he will lead in righteousness'<sup>59</sup>*

Teksten i TestJud 24,1f er omstridt, og sees av mange som en kristen interpolasjon eller i det minste som en tekst som er påvirket av kristen tankegang. Uten å gå inn på denne diskusjonen i større utstrekning tar vi den med her<sup>60</sup>:

*'And after this there shall arise for you a Star from Jacob in peace:  
And a man shall arise from my posterity like the Sun of righteousness,  
walking with the sons of men in gentleness and righteousness,  
and in him will be found no sin. And the heavens will be opened  
upon him to pour out the spirit as a blessing of the Holy Father.  
And he will pour out the spirit of grace on you. And you shall be sons  
in truth, and you will walk in his first and final decrees'<sup>61</sup>*

Det særlig interessante i denne teksten er i alle fall den nære sammenheng mellom endetidens åndsutgytelse, først over Messias, og gjennom ham over sitt folk, og etableringen av et sant sønneforhold.

Tanken om en endetidens åndsutgytelse over (delar av) folket kommer særlig til uttrykk i en tekst fra Qumransamfunnet, 1 QS IV,20-23:

*'Meanwhile ,God will refine, with his truth, all man's deeds, and will purify for himself the configuration of man, ripping out all spirit of injustice from the innermost part of his flesh, and cleansing him with the spirit of holiness from irreverent deed. He will sprinkle over him the spirit of truth like lustral water (in order to cleanse him) from all the abhorrence of deceit and from the defilement of the spirit. In this way the upright will understand knowledge of the Most high, and the wisdom of the sons of heaven will teach those of perfect behaviour. For these are those selected by God for an everlasting covenant and to them shall belong all the glory of Adam. There will be no more injustice and all the deeds of trickery will be a dishonour.'<sup>62</sup>*

Typisk for denne teksten og andre tekster fra Qumransamfunnet er at det særlig er det etiske aspekt som står i forgrunnen når det tales om Åndens gjerning i mennesket, 1 QS III,7f; 1 QH I,31f; 16,11-12. I tilknytning til Esek 36,24-29 forventes det her en endetidens renselse av de utvalgte ved Ånden, og en fornyelse av deresandel i overensstemmelse med pakten.

Når det gjelder meddelelse av Ånden som almen utrustning til lederskap og profetisk inspirasjon synes dette ikke å være framme i Qumranskriftene. En tekst taler dog om at den spesielle *Rettferdighetens lærer* allerede har mottatt en særlig utrustning ved Ånden til å utføre sin tjeneste, 1 QH VII,6f:

---

der. Boken synes å være sammensatt av flere skrifter fra noe ulike perioder, men det synes å være en klar konsensus om at billedtalene er av jødisk opprinnelse og skriver seg fra nytestamentlig tid, jf. Charlesworth (1983:5-89), introduction og oversettelse ved E. Isaac.

<sup>59</sup> Charlesworth (1985:667).

<sup>60</sup> Det som kan tale for førkristen opprinnelse er bl.a. den nære beaktethet med visse tekster fra Qumran, jf. særlig 1 QS IV,20ff som er sitert nedenfor.

<sup>61</sup> Charlesworth (1983:801), oversettelse ved H.C. Kee.

<sup>62</sup> Oversettelse i Martinez (1994:7). Jf. Schreiner (1965:176f) og Sekki (1989:207f).



*'I thank Thee, O Lord, for Thou hast upheld me by Thy strength.  
Thou hast shed Thy Holy Spirit upon me that I may not stumble'*<sup>63</sup>

Det synes ellers klart at Guds ånd i brede kretser innen jødedommen blir oppfattet som den profetiske ånd som viser menneskene kommende og skjulte ting, jf. Sir 48,12f.24; 1 Hen 99,1; TestLev 2,3; Jub 24,14; 31,12. Ja, så nøye synes disse ting å høre sammen i den rabbiniske tradisjon at det kan sies, *'Where there are no prophets there is obviously no Holy Spirit'*.<sup>64</sup> Vedrørende denne profetiske åndsutrustning synes det ellers å ha vært en oppfatning i brede kretser innen jødedommen at denne åndsdimensjon var utslukket i Israel etter de siste skriftprofeter (Haggai, Sakarja og Malaki), jf. 1 Makk 4,46 (- *til det fremsto en profet som kunne si hva de skulle gjøre med dem.*); 1 Makk 9,27 (- *fra den dag da det ikke lenger oppsto noen profeter blant dem*); 1 Makk 14,41 (- *inntil det står frem en sann profet*) og Sal 74,9 (*Det fins ikke lenger noen profet*). Tanken om en ny utøvelse av den profetiske Ånd i endetiden er, i tilknytning til profetien i Joel 3,1f, imidlertid bevitnet i den rabbiniske tradisjon. En tekst som ofte siteres er NumRab 180c:

*'The Holy one, blessed be He, said: In this world individuals were given prophetic power, but in the world to come all Israelis will be made prophets, as it is said, (Joel 2,28): And it shall come to pass afterward, that I will pour out my spirit on all flesh; and your sons and your daughters shall prophecy, you young men shall see visions; and also upon the servants and the handmaids in those days will I pour my spirit'*<sup>65</sup>

På tross av dateringsproblemene vedrørende de rabbiniske tradisjoner, synes det følgende utsagn av W.D. Davies fortsatt å ha gyldighet:

We cannot doubt that the Rabbinic Judaism of the first century would have regarded the Messianic Age or the Age to come as the Era of the Spirit<sup>66</sup>

Dette synes å bli bekreftet av et utsagn i den såkalte Jubileerboken 1,22-25. Det dreier seg i dette tekstavsnittet om en angivelig tiltale fra Herren til Moses som, for en stor del, består av en sammenfletting av utsagn fra 5 Mos 30 og 31, Jer 31 og andre gammeltestamentlige steder. V23 lyder:

*'But after this they will return to me in all uprightness and with all of (their) heart and soul. And I shall cut off the foreskin of their heart and the foreskin of the heart of their descendants. And I shall create for them a holy spirit, and I shall purify them so that they will not turn away from following me from that day and forever'*<sup>67</sup>

Når det gjelder den vekt på løftes- og oppfyllelsesperspektivet som vi finner i mange nytestamentlige tekster om Ånden, synes det rimelig å lese dette som en indirekte bekreftelse på at den jødiske samtid var fortrolig med de ulike aktualiserte gammeltestamentlige motiver og forventninger om Åndens virke i endetiden.

---

<sup>63</sup> Oversettelse fra Vermes (1968:184), jf. også kommentar til teksten hos Schreiner (1965:179) og Sekki (1989:78), jf. 1QH 12,11-12.

<sup>64</sup> Sjöberg (1968:382).

<sup>65</sup> Oversettelse sitert etter Davies (1970<sup>3</sup>:216). Andre aktuelle tekster er nevnt i Strack-Billerbeck II, 615-616 og IV, 474 og 915, jf. Sjöberg (1968:381-383).

<sup>66</sup> Davies (1970<sup>3</sup>:216), jf. Foerster (1961-62:119) og Schäfer (1972:114f og 105-108).

<sup>67</sup> Oversettelse etter O.S. Wintermute, Charlesworth (1965:54). Se også diskusjonen omkring *Jubileerboken*, Charlesworth (1985:35-50). Den klare beslektethet med Qumranskriftene peker klart mot en førkristen datering, og Wintermute argumenterer for 2 årh. f. Kr. (s 43-44). Skriftet viser ellers klare metodiske likheter med rabbiniske tolkningsmetoder, men det er ikke enkel å plassere det innen noen av de tradisjonelle genre av jødisk litteratur fra dette tidsrom.

## 2.3 Oppsummering og utblikk

Vi har sett at flere sentrale aspekter ved gammeltestamentlige løfter om Åndens virke i endetiden er tatt opp og videreført i ulike grupperinger innen jødedommen. Særlig gjelder dette tanken om den åndsfulle Messias som skal samle seg et hellig folk og vokte Guds hjord, forventningene om at Guds Ånd skal rense Guds folk og fornye deres paktstroskap og vandel, og, tildels, tanken om at Guds Ånd i endetiden skal utøses med en ny profetisk virkekraft i hele Guds folk. Det er derfor ikke urimelig å regne med at den jødiske samtid, deriblant Jesus og de første kristne, har vært fortrolig med noen av disse forestillinger og forventninger. Eller kanskje kan en heller si at de nytestamentlige skrifter, som jo selv er en del av denne samtid, klart bevitner at så er tilfelle.

Utsagn i NT som av døperen Johannes, *‘Han skal døpe dere med Hellig Ånd og ild’*, Luk 3,16, av Jesus, *‘Jeg sender over dere det som min Far har lovt’*, Luk 24,49, av Peter, *‘- og mottok av Faderen Den Hellige Ånd som var lovt oss, og utøste den’*, Apg 2,33, og av Paulus, *‘- at vi ved troen skulle få Ånden som det var gitt løfte om’*, Gal 3,14, og *‘Den Hellige Ånd som var lovt’*, Efes 1,13, føyer seg dermed naturlig inn i en sammenheng hvor løftespektet var vesentlig. Når det gjelder Paulus er det rimelig å oppfatte ham som en fariseer som var kommet til tro på at Messias var kommet, og hans erfaringer av Den Hellige Ånds virke og manifestasjoner i den Jesustroende menighet kan bare ha styrket ham i denne tro.

## 3 Om kirkens enhet i Efeserbrevet

*‘Ett legeme, en Ånd –’ (Efes 4,4)*

Før vi går inn på ulike tekster i Efes som er vesentlige for forståelsen av kirkens enhet og Åndens rolle i sammenheng med denne, vil vi drøfte dette brevets historiske situasjon og søke å få en oversikt over dets teologiske særpreg og sikte.

### 3.1 Innledende spørsmål

#### 3.1.1 Efeserbrevets historiske situasjon

Spørsmålet etter hvilken historisk situasjon som avspeiles i Efes er nøye knyttet sammen med forfatterspørsmålet. I Oldkirken og på Refomasjonstiden ble det regnet som et av de paulinske hovedbrev, og dets autenticitet som paulinsk brev er forutsatt både av Marcion og tidlige kirkefedre. Tvil om dets ekthet skal visstnok først være reist av en engelskmann, Edvard Evanson (1792), som forøvrig også betvilte Romerbrevets og Filipperbrevets ekthet, og ble etterhvert befestet i kritiske tyske miljøer gjennom F.C. Baur og den såkalte Tübingen skolen. I etterkrigstiden er dets ekthet forsvart i flere betydelige kommentarer<sup>68</sup>, og i omfattende spesialstudier<sup>69</sup>. Det må imidlertid sies at et klart flertall av de større nyere kommentarer avviser paulinsk forfatterskap,<sup>70</sup> mens et mindre antall forsvaret dette.<sup>71</sup> Også den nyeste innledning til NT av forfattere innen den såkalte evangelikale tradisjon nøler noe med å godta paulinsk forfatterskap,<sup>72</sup> mens Donald Guthrie energisk forsvaret det i sin innledning til NT<sup>73</sup>. Det er naturligvis ikke mulig for oss å gå inn på en omfattende drøfting og vurdering av alle argumenter for og mot paulinsk forfatterskap, men vi vil peke på noen av de springende punkter og søke å redegjøre for hva som er avgjørende for vår egen stillingtagen.

---

<sup>68</sup> For eksempel Heinrich Schlier (1957), og i norsk sammenheng Olaf Moe (1956).

<sup>69</sup> Så som Percy (1946), von Roon (1976) og Caird (1976).

<sup>70</sup> Så f.eks. Rudolf Schnackenburg (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1982, engelsk utgave Edinburgh 1991 som vi her henviser til), Andrew T. Lincoln (Word Biblical Commentary, 1990) og Ernest Best (The International Critical Commentary, 1998).

<sup>71</sup> Som for eksempel Markus Barth (The Anchor Bible, 1974), F.F. Bruce (The New International Commentary on the New Testament, 1984), Klyne Snodgrass (The NIV Application Commentary, 1996) og Peter O’ Brien (The Pillar New Testament Commentary, 1999).

<sup>72</sup> Jf. D.A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris (1992:308f). Det samme gjelder den nye innledning til NT av Brown (1997:627-630).

<sup>73</sup> (1990:496-528).

### 3.1.1.1 Hovedargumenter mot paulinsk forfatterskap

#### 3.1.1.1.1 Språklige og stilistiske kriterier. Ordstatistikk

Et omfattende arbeide med å sammenlikne terminologi og ordbruk i Efes med 'anerkjente' paulinske brev og andre nytestamentlige skrifter er, av nyere kommentatorer, særlig gjort av C. Leslie Mitton<sup>74</sup> som her finner grunner som taler mot paulinsk forfatterskap. Som eksempler kan nevnes at det i Efes finnes hele 49 nt.lige *hapax legomena*, og 51 ord som ellers ikke finnes i de anerkjente Paulusbrev. I nyere kommentarer bestrides verdien av en slik ordstatistikk,<sup>75</sup> viktigere for mange er de stilistiske forskjeller mellom Efes og anerkjente Paulusbrev. Selv om stilforskjellene utvilsomt må tillegges vekt, er det allikevel aktuelt å spørre med John Stott:

Why should we expect such an original mind as Paul's to stay within the confines of a limited vocabulary and an inflexible style? Different themes require different words, and changed circumstances create a changed atmosphere.<sup>76</sup>

Det kan virke som om mange som avviser paulinsk forfatterskap gir lite rom for en stadig pågående teologisk refleksjon og utvikling hos Paulus selv. I en tid hvor mange eksegeter vektlegger det kontekstuelle og kontingente ved argumentasjonen i de paulinske brev, er det underlig at dette aspekt ikke har slått mer inn i diskusjonen om forfatterskap.

#### 3.1.1.1.2 Forholdet til Kolosserbrevet

Efes og Kol har terminologisk og tematisk sett mange likhetspunkter som gjør at de må ansees som nær beslektet, men som også skiller disse to brever noe ut fra den øvrige paulinske litteraturen. Dette faktum brukes av mange som et argument mot paulinsk forfatterskap av Efes, eventuelt også av Kol<sup>77</sup>. For dem som fastholder Kol som et autentisk Paulusbrev<sup>78</sup>, men avskriver Efes er tankegangen ofte som følger: Paulus kan vanskelig tenkes å ha skrevet to så like brev for å sende dem til noenlunde samme adressatområde. Se f.eks.:

Efes	Kol
1,1f	1,1f
1,15-17	1,3f. 9f
2,5f	2,12f
4,17-32	3,5-14
5,19f	3,16f
5,22-6,9	3,18-4,1
6,18-20	4,2-4
6,21f	4,7
6,24	4,18

Likhetene her gjør det mer sannsynlig at Kol har fungert som mønster for et senere deuteropaulinsk brev, det såkalte Efeserbrevet, hevdes det. Dessuten foreligger det innholdsmessige og teologiske forskyvninger og avvik også mellom Efes og Kol.

Det hevdes f.eks. av noen at det sentrale begrep *μυστήριον* er brukt med helt ulik mening. I Kol 1,26f; 2,2 og 4,3 handler det om Guds eskatologiske frelseshandling i Kristus,

<sup>74</sup> (1951) jf. Lincoln (1990:lxv-lxvi).

<sup>75</sup> Jf. Schnackenburg (1991:25f).

<sup>76</sup> (1979:17). Se også Best (1998:31), 'It must be allowed that what is said about style, whether in defence of Pauline authorship or against it, is always very much a subjective judgement'.

<sup>77</sup> Ifølge Lincoln må Kol sees som et 'mellomstadium' utviklingen fra Paulus selv til Efes, Lincoln & Wedderburn (1993:127).

<sup>78</sup> Dette er den posisjon som inntas f. eks. i den meget utbredte lærebok i innledningsspørsmål til NT av Kümmel (1973<sup>17</sup>: 298-305. 316f).

jf. 1 Kor 2,1 og 7, mens det i Efes beskriver den hemmelighet at hedningene har del med Israel i frelsen, 3,3ff. Om en sammenlikner Kol 1,26f med Efes 1,9f og 3,2ff synes det allikevel klart at et viktig poeng ved frelseshemmeligheten nettopp er at det er skapt en ny enhet, i Kristus, mellom jøder og hedninger, jf. også Rom 11,25.

At det teologisk sett også foreligger en forskyvning fra kristologi som hovedtema i Kol til ekklesiologi i Efes gjør det for noen fortolkere lite sannsynlig at samme forfatter skulle kunne ha forfattet dem på omtrent samme tidspunkt. Fra en annen side sett kan endel av variasjonene og forskyvningene i teologiske temaer nettopp være med å framheve at det dreier seg om to reelt forskjellige brev med ulike adressater og ulike hovedbudskap. Begge disse temaer må ellers sies å være sentrale i anerkjente Paulusbrev.

Som de fleste nytestamentlige brev inneholder både Efes og Kol *parenetiske avsnitt*. For noen synes det imidlertid å ha skjedd en forskyvning i det parenetiske perspektiv, slik at det endog foreligger en motsetning mellom Kol 3,1-5 og Efes 4,17-19 og 5,3-14.<sup>79</sup> For vår del synes det som om det i begge tilfeller dreier det seg om å ikke leve slik som hedningene, men om, så og si, å leve 'himmelsk på jorden'.

Generelt sett er det vårt inntrykk at argumentasjonen mot paulinsk forfatterskap, på bakgrunn av forholdet til Kol, svinger noe mellom det å hevde at disse brevene enten er for like eller forskjellige til å være forfattet av apostelen selv.<sup>80</sup>

Nå forutsettes det helt klart i brevet selv at apostelen Paulus er forfatteren, og at han skriver fra en fangenskapsituasjon, 1,1; 3,1-13; 4,1 og 6,19f. Ifølge noen fortolkere<sup>81</sup> gir avsnittet 3,1-13 heller inntrykk av å være skrevet av en person som ser tilbake på og vurderer Paulus aposteltjeneste, og det hevdes at flere uttrykk er for idealiserte og overdrevne til å passe inn i en selvbiografisk kontekst. Om en nå sammenlikner med 'selvbiografiske' (og tildels selvrosende) avsnitt i anerkjente brev som 2 Kor 2; 3; 11-12 og Gal 1-2, synes det allikevel mulig å hevde at forfatteren hverken i disse brev eller i Efes 3 er ute etter å rose eller å idealisere seg selv i menneskelig, selvbiografisk forstand, men at det er det unike og fremgangsrike i selve den tjeneste som er betrodd ham som fremheves.

Fra et standpunkt hvor paulinsk forfatterskap forsvares, søkes likhetspunktene mellom Efes og Kol forklart ved å vise til at de er skrevet innenfor et forholdsvis kort tidsrom, og således uttrykker tanker som opptok Paulus på denne tiden. For Kolosserbrevets del inn i en spesiell historisk situasjon, for Efeserbrevets med et mer generelt sikte<sup>82</sup>. Ettersom adressatene vel befinner seg innenfor det samme geografiske område er det også rimelig at disse to brevene leses noe i lys av hverandre.

De teologiske og tematiske variasjoner viser dessuten at det ikke dreier seg om avskrift, men at det ligger selvstendig teologisk refleksjon bak begge brev. Av en avskriver ville en rimeligvis ha forventet at han hadde holdt seg enda nærmere til originalen.

Et annet viktig argument mot 'avskriftsteorien' er dessuten at flere av de teologisk sett betydeligste avsnitt i Efes er 'særstoff' i forhold til Kol, (1,3-14; 2,11-3,13; 4,1-16 og 6,10-17).

Kan det være en teolog av noe mindre format enn Paulus som har utformet disse avsnitt? Kjenner vi i det hele noen teolog på 80-90 tallet med et liknende refleksjonsnivå?

The man who could write Ephesians must have been the apostles equal if not his superior, in mental stature and spiritual insight. – Of such a second Paul early Christian history has no knowledge.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Jf. Schnackenburg (1991:32)

<sup>80</sup> Se den interessante drøftingen hos Best (1998:25) hvor konklusjonen er at forholdet til Kol ikke er noe avgjørende argument mot paulinsk forfatterskap.

<sup>81</sup> Jf. Lincoln (1990:lxiii).

<sup>82</sup> Guthrie (1990<sup>4</sup>:511ff).

<sup>83</sup> Bruce (1961:11-12).

### 3.1.1.1.3 Teologiske 'avvik' i forhold til de anerkjente Paulusbrev

Når det gjelder forholdet til teologiske temaer som en holder for å være helt sentrale i de anerkjente Paulusbrev, finner mange nyere fortolkere at disse nesten ikke gjenfinnes, eller at de er ned dempet eller ny tolket på en måte som synes å forutsette en annen situasjon enn Paulus egen. Vi nevner kort noen av de emner som drøftes<sup>84</sup>:

Læren om *rettferdiggjørelse ved tro* hevdes å være neddempet, samtidig som det finnes få spor av det paulinske oppgjør med *jødisk lovrettferdighets tankegang*.<sup>85</sup> Her er det naturligvis et spørsmål hvordan en tolker Efes 2,8-10. Er det riktig å si at frelse av nåde, ved tro, her bare representerer en gjenklang eller en eiendommelig avsvækkelse av paulinske steder som Gal 2,16 og Rom 3,21-24? Eller at *ἐργα* (gjerninger) (v9) her bare refererer til allmene menneskelige anstrengelser og ikke den jødiske lov?<sup>86</sup>

Når kampen mot jødisk lovrettferdiggjørelsestankegang ikke er særlig framtrædende i Efes, sammenliknet med Galaterbrevet, så kan dette vel henge sammen med at den spesielle situasjon som forelå i Galatia 55-56 ikke lenger var så aktuell på begynnelsen av 60 tallet.

Det samme må kunne sies vedrørende anvendelsen av *korsteologien* fra Gal. Vi finner det vanskelig å akseptere, på bakgrunn av 2,11-18 (og 1,7; 5,2 og 5,25), at Kristi korsdød ikke spiller noen sentral rolle i Efes, men vedgår at perspektivet er et annet.

For Lincoln, som i sine tidligere arbeider<sup>87</sup> har forsvart paulinsk forfatterskap, synes det nå å være forståelsen av *eskatologien* i Efes som har ført til et endret standpunkt. Han hevder at Ef representerer 'en realisert eskatologi':

The Church is a community with a future in the world, and the talk is not of awaiting the Parousia with eager expectation but rather of its growing up towards its head (4:15). The expectation of the Parousia has receded even more than in Colossians, which at least refers in 3,4 to Christ's appearance in glory. In Ephesians there is no reference to the Parousia as such, though there are general references to a future consummation in 1:14; 4:30; 5:5 and 6:13. The focus is more on the believer's present relationship to the exalted Christ in the heavenly realm (cf., e.g., 1:3; 1:20-23; 2:6), (1990:lxiv).

Uten her å gå inn på det omfattende spørsmål om en utvikling innen Paulus forståelse av endetiden kan det vel ikke utelukkes at Paulus i en ny situasjon fremhever menighetens status i Kristus og dens fremtidshåp ved hjelp av nye begreper og tildels endrede kategorier<sup>88</sup>. Uttrykk som 'inntil forløsningen kommer' (1,14); 'forløsningens dag' (4,30); 'Guds vrede som kommer' (5,6) og 'den onde dag' (6,13), kan vanskelig tolkes annerledes enn at forfatteren forventer et eskatologisk oppgjør, og at det derfor foreligger en

---

<sup>84</sup> Vår diskusjon her er primært relatert til Schnackerburg (1991), Lincoln (1990) og Best (1998) ettersom disse summerer opp det meste av den aktuelle debatt.

<sup>85</sup> Jf. Schnackerburg (1991:26f). Best (1998:227f) gir her et mer nyansert bilde.

<sup>86</sup> Selv om begrepet 'gode gjerninger' i flertall ikke finnes i de anerkjente brev, er det klart at Paulus flere steder bruker flertall om *erga vomou*, lovens gjerninger, Rom 3,20.28; Gal 2,16 og 3,2. I Rom og Gal brukes begrepet *ergon* vel primært til avgrensning overfor tanken om rettferdighet ved lovgjerninger. I Efes er problemstillingen en annen, og forfatteren bruker dette begrepet i sin positive undervisning om det kristne liv. Innholdsmessig, om ikke så klart terminologisk, synes det å være klare paralleller mellom Efes 2,8-10 og Fil 2,12-18.7. jf. Bruce (1977:428), som peker på at poenget i Efes 2,8f er nøyaktig det samme som i Rom 3,27 og 1 Kor 1,30, nemlig det at mennesket ikke har noe annet å rose seg av enn Guds nåde i Kristus. Best (1998:228) beskriver v 8f som en 'transplanting of the Pauline doctrine of justification into Hellenistic soil'.

<sup>87</sup> Jf. hans avhandling (1981), og mer nylig Lincoln & Wedderborn (1993:128f).

<sup>88</sup> Jf. dog til Ef 2,6 og Fil 3,20 hvor Paulus taler om vårt borgerskap (*politeuma*) i himlene som noe allerede reelt foreliggende. Foreligger det ikke den samme spenning mellom et presentisk og et futurisk perspektiv i Ef 2,6-7 som i Fil 3,20-21? Jf. Schnackerburg (1991:96f).

balanse, og en spenning, mellom et presentisk og et futurisk perspektiv.<sup>89</sup> Det er heller ikke urimelig at slike uttrykk, i paulinsk tradisjon, er ment å skulle gi klare referenser til parusien.

Det pekes gjerne også på en forskyvning i *ekklesiologien*. Kirken i Efes er ikke lenger lokalmenigheten, men den universelle kirke. Riktignok kan Paulus også, særlig i sammenheng med sin tidligere forfølgelse av kirken, omtale denne i et mer generelt perspektiv som Guds kirke, jf. 1 Kor 15,9 og Gal 1,13. Den vanligste bruk av begrepet (kirke) hos Paulus referer imidlertid til lokalmenigheten, mens det i Efes er brukt eksklusivt om den universelle kirke. Men også dette kan henge sammen med dette brevets spesielle karakter og sikte, ettersom det mest sannsynlig dreier seg om et brev til flere menigheter. En annen aksentforskyvning synes å foreligge i Ef 2,20 hvor det tales om 'apostlenes og profetenes grunnvoll', mens Paulus i 1 Kor 3,11 omtaler Kristus som grunnvolden. Det må vel allikevel kunne sies at Paulus i 1 Kor 15,1ff og 2 Kor 5,18-21 beskriver det apostoliske budskap som helt grunnleggende for kirken. Og det kan det være fordi det nettopp er et budskap om Kristus.

I sammenheng med ekklesiologien nevner vi også *forholdet jøder og hedninger*. Ifølge noen forfattere tyder beskrivelsen av dette forhold i Efes på at de spenninger som tidligere forelå på dette område nå er løst<sup>90</sup>. Og de finner det lite rimelig at dette kan ha skjedd i Paulus egen levetid. Spørsmålet etter hvordan forholdet jøder-hedninger utviklet seg og ble taklet i de første kristne menigheter lar seg ikke enkelt besvare. Muligens ble dette forhold tilrettelagt noe forskjellig. Her skal allikevel pekes på de klare innholdsmessige paralleller som foreligger mellom Efes og Rom 9-11, særlig 11,17-24. I begge brev er det således foreningen av jøder og hedninger i Kristus som tilrettelegges.

#### 3.1.1.1.4 Foreløpige konklusjoner til spørsmålet om paulinsk forfatterskap

*Oppsummerende* mener vi da å kunne si at det ikke på noen av de områdene vi her har berørt foreligger noen direkte motsetning til sentrale læreelementer i de anerkjente Paulusbrev. Det dreier seg om visse aksentforskyvninger, ulike vekt legginger og en videreutvikling av tanker og temaer som allerede er kjent fra disse brev. En forfatter sier derfor at Efeserbrevets forfatter tar opp den paulinske undervisning og presenterer den 'in its universal and eternal aspects'<sup>91</sup>. Dette er bakgrunnen for at, så vidt jeg har kunnet registrere, alle nyere forskere som argumenterer for deuteropaulinsk forfatterskap allikevel beskriver forfatteren som, f.eks.: 'a follower of Paul',<sup>92</sup> eller som en som føler seg forpliktet på Paulus og hans teologi<sup>93</sup>.

Dette gjør at det, etter vår mening, fremdeles må være aktuelt å spørre om noen av disse nyanseringer og videre utviklinger i teologisk begrepsbruk og tematikk som foreligger i Efes er så store eller dramatiske at ikke Paulus selv kunne ha foretatt dem. En del av argumentasjonen mot paulinsk forfatterskap synes fremdeles å reflektere den forestilling at Paulus skulle være forpliktet på å bruke nesten de samme ord og vendinger, og å gå inn på de samme problemstillinger, i brev som er skrevet med 4-6 års mellomrom og inn i helt ulike historiske situasjoner og menighetsmessige forhold.

#### 3.1.1.2 Metodiske vanskeligheter i drøftingen av forfatterskap til NT-lige brev

1) Det er et uttalt anliggende i nyere Paulusforskning at hvert brev må forstås og tolkes på bakgrunn av den unike historiske kontekst det er skrevet inn, og at disse således ikke kan

---

<sup>89</sup> Så Best (1998:459).

<sup>90</sup> Jf. Mitton (1952:16).

<sup>91</sup> Doohan (1989:207).

<sup>92</sup> Lincoln (1990:1x), eller 'a student of Paul's letters', Perkins (1997:30).

<sup>93</sup> Schnackenburg (1991:36), som også beskriver forfatteren som en som forstår seg som 'communicator and interpreter of the pauline tradition' (37).

betraktes som tidløse teologiske traktater som alltid målbærer det samme budskap. En typisk representant for dette syn er J. Christian Beker som formulerer seg på følgende måte:

Therefore the interpreter should not focus only on the so-called timeless substance and center of the Pauline epistles. On the contrary, the interpreter should concentrate on the concrete, contingent context of a letter.<sup>94</sup>

Denne vektlegging innebærer ikke at en behøver å oppgi tanken om at Paulus har et substansielt kerygma som er gyldig utover de historiske kontekster det er applisert inn i. Men det synes å innebære, jf. 1 Kor 9,19-23, at det er avgjørende for ham å formidle sitt budskap og sin undervisning på en slik måte at det kommuniserer med tilhørerne i de ulike menighetssituasjoner han tiltaler. I denne sammenheng er det også vesentlig å minne om at hans brev var beregnet på høytlesning, ofte ved hans egne medarbeidere, og at de derfor, i en forstand, vel så mye representerer muntlig undervisning som skriftlige dokumenter.

Paul's letters must be seen as part of a total communication effort that included letters, oral instruction through messengers, and face-to-face communication, whether preaching, teaching, or some form of dialogue.<sup>95</sup>

Det er denne aktualitetskarakter ved Paulus brever som gjør at mye av den tradisjonelle sammenlikning av bruken av teologisk begreper og konsepter ikke alltid virker like overbevisende når en drøfter forfatterskap. Denne sammenlikning og debatt tar ikke, etter vår mening, på alvor det dynamiske og kontekstualiserende element i Paulus teologi.

2) Den gamle diskusjonen om Paulus bruk av sekretærer ved avfattelsen av sine brev har fått ny aktualitet gjennom nyere studier av antikk brevskrivning<sup>96</sup>. Det synes rimelig at Paulus, på samme måte som andre forfattere i antikken, brukte medarbeidere som var skolerte skrivere ved avfattelsen av sine brev. I Rom 16,22 ser vi at en av disse, Tertius, bringer sin egen hilsen. Og ved avslutningen av noen andre brev signaliserer Paulus at han selv griper til pennen for å skrive en linje og indikere sin egen håndskrift eller signatur, 1 Kor 16,21; Gal 6,11 og 2 Tess 3,17. Vi vet ikke hvor stor frihet Paulus kunne gi en slik skriver. Kanskje varierte dette noe<sup>97</sup>, beroende av hvem skriveren var? Konklusjonen hos Richards synes i alle fall å gi signaler om at Paulus bruk av sekretærer bør tilsi en større forsiktighet når det gjelder å karakterisere noen av de brev som hele tiden har vært regnet som ekte Paulusbrev som deuteropaulinske:

In view of the diverse yet recognized and acceptable way of using a secretary, there are far-reaching consequences on such issues as how completely 'Pauline' are the letter's thoughts, contents, argumentation, organization, style, or vocabulary. If one does not attempt the secretary question, then he must beware of speaking of items in the letters as 'non-Pauline'. Even if Paul exercised much control of his secretary, there was more influence possible from a secretary than many modern exegetes have allowed.<sup>98</sup>

3) Et tredje område som er mer komplekst enn mange eksegeter synes å ville innrømme, er spørsmålet etter en historisk kontekst som synes å korrespondere bedre med konkrete problemstillinger i det aktuelle brev enn den historiske situasjon i Paulus eget liv. Den faktiske situasjon er vel at vi egentlig har lite, historisk sikret, informasjon om situasjonen i de kristne menigheter på 70-80-90 tallet. Uavhengig av dateringen av evangeliene og Apg er den konkrete informasjon en kan lese ut av disse skriftene vedrørende dette tids-

---

<sup>94</sup> Beker (1990:5).

<sup>95</sup> Witherington (1995:38), som også karakteriserer Paulus brev som 'conversations in context'.

<sup>96</sup> Jf. Exler (1976); Malherbe (1988); Prior (1989:særlig 37-50) og Richards (1991).

<sup>97</sup> Jf. Witherington (1995:37 n110) som bemerker at det ikke var uvanlig i antikken at filosofisk trenede skrivere ble engasjert for å gi et brev en passende retorisk form. Kan variasjonen i bruken av retoriske virkemidler i ulike Paulusbrev bero på at hans skrivere hadde noe ulik skoleing?

<sup>98</sup> (1991:201).



rum høyst diskutabel. Faren er, også ved fortolkningen av Efes, at eksegeten havner i en hermeneutisk sirkel, dvs.: en postulerer en etterpaulinsk, historisk avfattelsessituasjon og så karakteriserer en denne situasjonen ved å tolke tekstene i lys av den.

Vår neste oppgave blir dermed å se kort på selve debatten til Efes historiske situasjon.

### **3.1.1.3      *Indikasjoner på en konkret historisk, etterpaulinsk, situasjon som foranledning til brevet?***

Det er klart at argumentasjonen mot paulinsk forfatterskap også må implisere at en søker å utpeke en historisk situasjon i (den vestlige delen av) Lilleasia som korresponderer bedre med sentrale avsnitt i Efes enn situasjonen rundt tiden for Paulus fangenskap i Rom. Videre er det rimelig at spørsmålet etter brevets 'setting' eller situasjon også henger sammen med synet på dets hensikt. Vi kommer derfor også til å berøre dette kort i dette avsnittet, samtidig som vi vil gå mere inn på det i neste.

Fra tysk side foreligger det flere arbeider som søker å klarlegge omstendighetene rundt Efes eventuelle avfattelsessituasjon som deuteropaulinsk brev. De viktigste av disse drøftes hos Schnackenburg<sup>99</sup>, og vi går ikke inn på noen detaljert diskusjon med disse her. Generelt foreslås det i mye av litteraturen at Efes er skrevet inn en viss krisesituasjon for menighetene i (den vestlige delen) av Lilleasia, og at hensikten med brevet er å overvinne denne krise. Som ulike elementer ved en slik krise foreslås den spenning som er oppstått ved en overgang fra en apostolsk til en etterapostolsk (episkopal) kirkeordning, og det forhold at de jødekristne i dette området var i ferd med å bli undertrykket i de kristne menigheter (Fischer), det press menigheten var kommet under ved den domitianske forfølgelse i år 96 (Lindemann) eller det at menighetene i området var begynt å bli isolert i forhold til hverandre<sup>100</sup>. Selv avviser Schnackenburg disse forslag som for dårlig begrunnet i Efes, og foreslår selv følgende to grunntendenser i brevet som kan ha motiver avfattelsen og som følgelig bør avspeile behov eller problemer i den aktuelle situasjon i menighetene det er skrevet til:

a) En fremheving av den indre enhet i menighetene, begrunnet i den sterke enhet som foreligger i Kristus, og b) en understrekning av de troendes forpliktelse på en avgjort kristen livsstil midt i en verden preget av hedenske skikker. Schnackenburg innrømmer at disse to hovedemner i brevet også klart var aktuelle på Paulus egen tid, men mener at Efes allikevel representerer en vektlegging som gjør at fremstillingen mer hører hjemme på 80-90 tallet. Bl.a. mener han at et sted som 2,20 gjenspeiler en viss 'lederkrise' i forbindelse med overgangen til etterapostolsk tid.

Lincoln<sup>101</sup> ønsker å løfte blikket noe bort fra konsentrasjonen på en spesiell historisk situasjon, og legger vekt på å søke å se sammenhengen mellom hensikten med brevet og dets historisk setting. Han velger en innfallsvinkel som fokuserer sterkt på en retorisk analyse av Efes, og understreker at en slik analyse kan gi hjelp til å se hva som er forfatterens hensikt og hvordan denne gjennomføres i en tekst som er rettet til spesielle mottakere<sup>102</sup>. Uten å kunne gå i detaljer her nevner vi kort at Lincoln mener å kunne etterspore to typer retorik i brevet, noe som også forutsettes å korrespondere med to ulike vektlegginger i forfatterens strategi: a) Han ønsker å styrke lesernes forpliktelse på de kristne overbevisninger og verdier de har felles. Dette gjøres i en positiv og lykkeønskende tone (noe som i den antikke tradisjon gjerne kalles *epideictic* retorikk), og b) han søker å tilskynde dem til å handle slik at de på sterkere måte står sammen om det som er deres felles perspektiv (*deliberativ* retorikk). Vi er personlig ikke overbevist om at Efes, i samme utstrekning som en del andre paulinske brev, gjenspeiler en retorisk argumentasjonsmo-

---

<sup>99</sup> Schnackenburg (1991:33f), med særlig omtale av Fischer (1973) og Lindemann (1975).

<sup>100</sup> Jf. Mussner (1984:82).

<sup>101</sup> Lincoln (1990:lxiii-lxxvii)

<sup>102</sup> Jf. lxxvii hvor det særlig henvises til et av pionerarbeidene med retorisk analyse av NT, George A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (1984).

dell<sup>103</sup>. I den utstrekning Lincolns observasjoner allikevel måtte være holdbare, synes det oss som om den retoriske analyse kan gi en del innsikt i innhold og siktemål med brevet, men liten hjelp til å bestemme en historisk setting. Den oppsummering han, på bakgrunn av den retoriske analyse, gir av adressatenes situasjon lyder som følger:

- they were in need of inner strength, further knowledge of their salvation, greater appreciation of their identity as believers and as members of the Church, increased concern for the Church's unity, and more consistent living in such areas as speech, sexuality, and household relationship. These general purposes do not mean, of course, that the letter was not addressed to a particular group of recipients, but they make all the clearer the hazardous nature of attempts to propose specific settings for the letter and the caution that should be exercised in any discussion of an actual setting.<sup>104</sup>

Som Lincoln selv sier, er dette nærmest et universelt budskap som kan ha aktualitet for kristne i ulike tidsaldre og forskjellige historiske situasjoner.

Best, som har skrevet den nyeste, og mest omfattende kommentar, er også kritisk til tanken om en spesiell krise som foranledning til Efeserbrevet. Han er i det hele kritisk innstilt med henblikk på muligheten til å finne en spesiell historisk situasjon som foranledning.<sup>105</sup> Når det gjelder hensikten med brevet finner Best denne i et ønske om å fremme en moden forståelse av hva det innebærer å være en kristen menighet i denne verden:

AE writes to ensure the corporate maturity of believers and does so by driving home the nature of the body they joined when they left the pagan world, and the type of behaviour which would produce true growth in their communities; since they are Gentiles he has necessarily to touch on the Jewish-Gentile question.<sup>106</sup>

Ifølge Best er det derfor heller ikke mulig å utpeke en historisk situasjon som bedre skulle gjenspeile situasjonen for adressatene enn den som, eventuelt, forelå på Paulus egen tid.

Utenom kommentarlitteraturen finnes det også, i nyere studier, interessante forsøk på å bestemme en konkret foranledning for Efes. Vi nevner her særlig Clinton Arnolds viktige monografi til åndskamp perspektivet<sup>107</sup>. Arnold mener Efes er skrevet til en gruppe kirker i den vestlige del av Lilleasia, bl.a. i Lycus dalføret rundt Efesus, hvor troen på magiske og demoniske makter var særlig fremtredende (167f). Ikke minst gjaldt dette fordi den ledende guddom i Efesus, Artemis, var en guddom for underverdenen, og nært forbundet med okkult og magisk praksis. De kristne her var derfor i et spesielt behov for hjelp til å komme tilrette med sitt forhold til 'åndeverden' og 'maktene'<sup>108</sup>. Interessant er det at denne problemstilling, ifølge Arnold, fullt ut var aktuell også på Paulus egen tid, og Arnold finner ingenting i denne 'makt'-teologien i Efes som er uforenlig med paulinsk teologi<sup>109</sup>. Han finner det derfor mest rimelig å fastholde apostelen Paulus som forfatter.

---

<sup>103</sup> En lettfattelig og oversiktlig redegjørelse for visse sentrale aspekter ved den klassiske retorikk, og for Paulus forhold til og bruk av denne, sammen med en omfattende litteraturoversikt, finnes hos Witherington (1995:35-48). En mer omfattende og aktuell innføring er Mack, *Rhetoric and the NT* (1990). Etter vår mening finnes det gode argumenter for at flere Paulusbrev, mer eller mindre systematisk, er komponert utfra en klassisk retorisk argumentasjonsmodell. Jf. til Rom, Elliott, *The Rhetoric of Romans. Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (1990) og til 1 Kor, Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (1991) og kommentarene til Talbert (1987) og Witherington (1995).

<sup>104</sup> Op. cit. lxxxvii.

<sup>105</sup> Jf. hans diskusjon (1998:63-75).

<sup>106</sup> Op.cit. 74.

<sup>107</sup> Arnold (1989).

<sup>108</sup> Arnold avviser tanken om en gnostisk forløsermyte bak tekstene i Efes som både anakronistisk og unødvendig, og mener henvisningen til kosmiske makter bedre kan forstås på bakgrunn av den meget utbredte tro i samtiden på demoniske makter. Denne er godt bevitnet både i papyri, inskripsjoner og jødiske tekster, op. cit. 171.

<sup>109</sup> 'The power-motif in its variety of facets is not an alien addition to Pauline Theology, but rather appears to be a Pauline emphasis called for by the "situation" addressed', op. cit. 171.

Et annet, etter vår mening noe spekulativt, forsøk på å bestemme foranledning og hensikt er framført av M.D. Goulder.<sup>110</sup> Han leser Efeserbrevet, som oppfattes som et ekte Paulusbrev, som et brev til menigheten i Laodikea med henblikk på å tilbakevise påstander fra personer som påberopte seg en spesiell visjonær begavelse, og som gjennom sine visjoner mente seg å ha en spesiell adgang til Guds trone. Mot dette framhever Paulus at alle kristne, i Kristus, har den samme adgang til Gud.

For vår egen del kan vi nok se formuleringer og tankeganger i Efes som ikke uten videre forekommer i de anerkjente Paulusbrev. Allikevel finnes det klare ansatser og tilknytningspunkter i disse brev som like så gjerne kan være videreutviklet av Paulus selv, som av en disippel av ham på et senere tidspunkt. Vi finner heller ingen overbevisende argumenter for at Efes må være avfattet i historisk situasjon som er annerledes enn det som kan forutsettes for Paulus egen tjeneste.

### 3.1.2 Efeserbrevets særpreg og sikte, innhold og oppbygning

#### 3.1.2.1 *Efeserbrevets særpreg*

Efeserbrevet har en typisk brevform, men særpreges ved en mangel på konkrete situasjonsangivelser og spesielle hilsener. Dette faktum, sammen med den meditative, hymnisk-liturgiske stil som preger det, har ført til en rekke forslag til 'Gattungsbestemmelse'. En mener her å gjenfinne typiske trekk ved en teologisk traktat, en dåpsliturgi, en liturgisk preget takkebønn etter jødisk mønster (*berakah*) etc. Vi går ikke inn på noen videre drøftelse av dette, men slår fast at selv om den læremessige delen er preget av flere liturgisk pregede ledd og formuleringer i bønnestil enn vanlig, kan en godt kalle Efes et brev etter paulinsk mønster. Vi har en læremessig del (kap 1-3) og en formanende del (4-6). Innslag av ulike stilformer som eulogi (takkebønn), doksologi (lovprisning), hymne og paraklese (formaning) er vel kjent fra andre Paulusbrev.

Det er ellers et spesielt trekk ved Efes at det opprinnelig synes å ha foreligget uten adressatangivelse, jf. det tekstkritiske aparat til v1 hvor det fremgår at leddet *ἐν Ἐφέσῳ* mangler i de eldste og beste håndskrifter. Dette har ført til den utbredte antakelse at det opprinnelig har dreid seg om et rundbrev til flere menigheter i provinsen Asia<sup>111</sup>. Det kan synes å foreligge to muligheter vedrørende adressatformuleringen i v1:

- 1) Det kan ha foreligget et åpent rom hvor hver menighets navn ble føyd inn i deres eks. av brevet. Fordi Efesermenigheten vel var den største og betydeligste, eller fordi det, av kommunikasjonsmessige grunner, ble sendt først til denne, fikk brevet i ettertid navn etter Efesus.
- 2) Adressat angivelsen kan opprinnelig ha vært helt generell: *τοῖς ἀγίοις τοῖς οὖν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Dette kan språklig forsvares dersom det første leddet forstås absolutt, 'til de hellige, de som er på ethvert sted (hvor brevet leses), og som tror på Kristus Jesus'<sup>112</sup>, 'to the local saints and believers in Christ Jesus'.

Det er vanskelig å gi noen definitiv forklaring på hvordan leddet 'i Efesus' er kommet inn i teksten<sup>113</sup>, men også de fortolkere som går inn for deuteropaulinsk forfatterskap bestemmer adressat spørsmålet omtrent på samme måte.

<sup>110</sup> Goulder (1991).

<sup>111</sup> 'The most plausible conjecture for the destination of the epistle is that it was intended by the author as an encyclical, with copies (or perhaps, the original) being sent to various churches. If the epistle was intended as a circular to the Roman province of Asia it may very well have been sent first to Ephesus', Arnold (1989:6).

<sup>112</sup> Jf. Olaf Moe (1956:15).

<sup>113</sup> Jf. til den omfattende drøfting hos Lincoln (1990:1-4) eller Best (1998:1-6).

Når det ellers gjelder brevets innholdsmessige og terminologiske særpreg i forhold til de anerkjente Paulusbrev har vi drøftet noe av dette i sammenheng med forfatterspørsmålet. Vi kommer også tilbake til en oversikt over innholdet.

### 3.1.2.2 *Efeserbrevets sikte*

Ut fra en tradisjonell forståelse av forfatterspørsmålet angis gjerne følgende momenter som viktige aspekter ved Paulus sikte med brevet, vel skrevet fra fangenskapet i Rom:

a. Han ønsker forbønn fra menighetene, 6,18-20; Kol 4,2ff., vel også med henblikk på rettssaken. Men overbringeren av brevene, Tykikus, skal gi mere konkrete opplysninger om hans situasjon, 6,21f.; Kol 4,7-9.

b. Han ønsker å gi pastoral veiledning til menighetene inn i en situasjon med visse nye åndsstrømninger, en begynnende gnostisisme? Eller enda bedre, en situasjon hvor de trenger hjelp til å komme til rette med en økende konfrontasjon med demoniske makter og innflytelse fra den hedenske ånde verden i dette område. Vekten legges dermed på deres identifikasjon med Kristus, hans kosmiske herredømme og seier over alle makter og myndigheter, 1,21-22 og 6,12, og på viktigheten av en rett kunnskap, erkjennelse (ἐπίγνωσις) av Gud, 1,17ff. og kjennskap til Kristi kjærlighet, 3,18f..

c. I nær sammenheng med dette skriver han for å minne dem om den nye grunnleggende enhet som de er blitt delaktige i i menigheten som Kristi legeme, og hva slags holdninger og livsstil som er viktige for at dette legeme skal vokse en sunn vekst.

d. For det fjerde ønsker Paulus å dele med menighetene noe av den veldige rikdom i Kristus som han i fengselstiden har hatt god anledning til å meditere over og grunne på. Noen taler om et slags åndelig testamente til menighetene i Asia.

### 3.1.2.3 *Efeserbrevets innhold*

#### 3.1.2.3.1 *Tankegangen i brevet*

Etter en innledning og og hilsen (1,1-2), redegjør Paulus (1,3-2,10) for det nye liv som Gud har tilveiebrakt i Kristus og som mennesker får del i av hans nåde. Fremstillingen er preget av lovprisning, forbønn og proklamasjon av Guds frelseshandlinger i Kristus. Deretter (2,11-22) går han over til å beskrive den nye enhet og forsoning som på grunnlag av Jesu offerdød på korset nå foreligger mellom jøder og hedninger. I Kristus er nå Guds frelsesplan (hemmelighet) om en ny enhet mellom alle slags mennesker som en Guds familie blitt realisert. Ja, Paulus eget apostolat er en del av denne frelsesplan (3,1-20).

I den formanende hoveddel kalles de troende til å leve et liv som er preget av den nye enhet som er skapt i Kristus (4,1-16), og til å praktisere dette nye liv i hedenske omgivelser, såvel som i hjem, familie og menighet (4,17-6,9). I et eget avsnitt formaner det til slutt til å stå fast i åndskampen mot de gudfiendtlige makter, ved å ikle seg Guds fulle rustning (6,10-20), og brevet avrundes med en slutthilsen (6,21-24).

#### 3.1.2.3.2 *Viktige bibelteologiske innholdsmomenter*

Når det gjelder det teologiske innhold i Efes, vil vi fremheve følgende elementer:

- 1) Kristi enestående stilling i Guds frelseshistorie (1,3-14). Frelsen er eksklusivt knyttet til Kristus, jf. 1 Kor 1,30; 2 Kor 8,9. Alt skjer *ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ, ἐν ᾧ*. Kristologi er også grunnlag og utgangspunkt for ekklesiologien, 2,16.20f. Kristologi - soterologi - ekklesiologi nær forbundet med hverandre i Efes.
- 2) Den nye enhet mellom Israel og folkeslagene representerer et viktig perspektiv, 2,11-22 og 3,1-11. Hemligheten er *ikke at* hedningene skulle få del i frelsen, dette var kjent også i GT, men at Gud i Kristus skaper et nytt Gudsfolk hvor jøder og hedninger har *adgang på like fot*, jf. Rom 9-11.

- 3) Det nye Gudsfolket, Jesu Kristi menighet er, som vi også senere skal utdype spesielt, en sentral størrelse i Efes. Det frelseshistoriske perspektiv gjør det naturlig med et et visst universelt preg, slik at det ikke så mye er lokalmenigheten som er i fokus. Videre er GT-lige hedersbetegnelser på Israel i overført på menigheten: *eiendomsfolk*, 1,14 (*περιποίησις*, jf. 1 Pet 2,9; Mal 3,17 LXX), et *nytt menneske*, 2,15 (*καινός άνθρωπος*, jf. Gal 3,28), *Guds husfolk*, 2,19 (*οἰκεῖοι τ. Θ.*, jf. 1 Tim 3,15), et *hellig tempel i Herren*, 2,21 (*ναός ἅγιος*, jf. 1 Kor 3,16f; 2 Kor 6,16; Sal 11,4), en *Guds bolig i (el. ved) Ånden*, 2,22 (*κατοικτήριον τ. Θ. ἐν πνεύματι*). Menigheten er *Kristi legeme* 1,23; 4,16; 5,23; 5,30, ja, *Kristi brud*, 5,27.

Særpreget for bildet av menigheten som Kristi legeme i Efes og Kol, i forhold til 1 Kor, er at Kristus framstilles som *hode* (*κεφαλή*) for menigheten, 1,22; 4,15; 5,23. I 1 Kor 12 synes hodefunksjonen å utføres av lemmer på legemet.

Poenget i 1 Kor 12 synes å være å understreke enheten i legemet, midt i mangfoldet av gaver og tjenester. Poenget i Efes og Kol synes, imidlertid også, å være å understreke den nære sammenheng mellom Kristus og menigheten. Menigheten er fylt av ham som er dens hode 1,23; 4,10.13. Det må være fullt mulig at apostelen Paulus bruker det samme bilde på ulike måter i forskjellige kontekster.<sup>114</sup>

Jesu Kristi menighet er det sted hvor *frelshemligheten* (*μυστήριον*) og *frelsesfyllden* (*το πλήρωμα*) nå er virksomt tilstede. Som tidligere påpekt er det en klar sammenheng mellom kristologi og ekklesiologi i Efes.

- 4) Som vi senere skal se spiller også *pneumatologien* en viktig rolle i dette brevet. Ånden framstilles som endetidens gave som er aktivt tilstede i den Jesustroende menighet som Guds kraft. Ånden beskrives således både som et pant på den kommende frelse, 1,14; 4,30, og som kilden for menighetens vekst i enhet og modenhet, 4,3. 7-16, og den nye livsstil hos de troende, 4,17-6,9. Videre spiller Ånden en viktig rolle i det å lede an menigheten i den nye felles adgang til Gud i Kristus, 2,18; 5,18, og i å utruste og styrke menigheten til å holde ut i den åndelige kamp som hele tiden må utkjempes i forhold til de gudfiendtlige åndsmakter, 6,18.
- 5) Et viktig perspektiv i Efes er videre *vekstmotivet*. Det er en dobbelthet her. De troende har alt i Kristus, 1,3-14, men Paulus ber om at de må vokse inn i dette. Vekst i kunnskap og erkjennelse av Gud og Kristus, vekst i kjærlighet og innsikt i frelsen, 1,17-19; 3,16-19, er et sentralt perspektiv, jf. Kol 1,9ff. Det dreier seg om en dynamisk tankegang om det kristne liv. De kirkelige tjenesters primære oppgave beskrives som det å inspirere til vekst i menigheten og dyktiggjøring i tjenestegjering, 2,20-22; 4,11-16.
- 6) Den *kosmiske dimensjon* er også spesiell og ikke så lett å tilrettelegge. Uttrykket *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, i himmelene (de himmelske steder) forekommer 5 steder, 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12. Et kompliserende forhold er her at både frelsen (den åndelige velsignelse i Kristus), Gud og Kristus p.d.e.s. og de gudfiendtlige makter og åndskampen p.d.a.s synes å finnes i denne dimensjon. Vektleggingen på kosmologien kan henge sammen med den spesielle situasjon menighetene i dette område befant seg i, med en stor opptatthet av ånde verdenen i deres omgivelser.
- 7) *Misjon* synes ikke umiddelbart å spille noen viktig rolle i Efes, men vi skal senere se at misjonsperspektivet i høy grad er tilstede som et underliggende motiv i hele brevet.

<sup>114</sup> 'The absence of stress in Ephesians on the use of the image to display diversity among members may simply be due to the lack of need to bring out this aspect; it was emphasised in 1 Cor 12.12ff because of division in the Corinthian church over charismatic gifts; if no clear divisions needing correction exist within a community there is no need to draw out this aspect; it was of course already present in the widespread secular use of the image', Best (1998:190).

### 3.1.2.4 *Inndeling av Efeserbrevet*

1,1-2      **Preskript.** Hilsen og velsignelsesønske

**A.** 1,3-3,21      **Første hoveddel**  
*Den kristne kirke - fellesskapet av de forløste i Kristus*

- a) 1,3-14      **Eulogi**  
Lovprisning av Gud for hans kosmiske frelsesplan og frelseshandling i Kristus
- b) 1,15-23      Takksigelse til Gud og forbønn for leserne om dypere innsikt i Kristushendelsen
- c) 2,1-10      Påminnelse om de troendes overgang fra død til liv, og om deres nye eksistens i Kristus
- d) 2,11-22      Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel
- e) 3,1-13      Paulus som apostel og formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet
- f) 3,14-19      Ny forbønn for leserne om styrke, større innsikt og kjærlighet.
- g) 3,20-21      **Doxologi**

**B.** 4,1-6,20      **Andre hoveddel**  
*Formaning til virkeliggjørelse av det kristne liv i kirken og i verden*

- a) 4,1-16      Kirken som sted for utfoldelse av det kristne liv
  - 1. 4,1-6      Kirkens enhet som et påtrengende anliggende
  - 2. 4,7-16      Enhet i mangfold: De ulike tjenester og nådegavers betydning og rolle i kirken
- b) 4,17-5,14      Den ikke-kristne verden som sted for utfoldelse av det kristne liv
  - 1. 4,17-24      Formaning om ikke å la seg prege av en hedensk livsholdning
  - 2. 4,25-5,14      Konkrete og praktiske anvisninger vedrørende det gamle og det nye liv
- c) 5,15-6,9      Formaninger til et åndsfylt liv i menighet og hjem
- d) 6,10-20      Formaning om å stå fast i den åndelige kampen, og om å være vedholdende i bønn

6,21-24      **Postskript.** Ønske om fred og nåde

## 3.2 Viktige tekster til spørsmålet om kirkens enhet ifølge Efeserbrevet

I vårt arbeide med konkrete tekster, særlig 2,11-4,16, vil vi i det følgende legge vekt på fire hovedperspektiver: a) vi vil undersøke hvordan det tradisjonelle jødiske syn på hedningene, og på hva som skaper skille mellom jøder og hedninger, gjenspeiles i dette brevet, b) videre vil vi spørre hvordan dette syn, rent teologisk, er søkt overvunnet, og hvilken rolle den nye enhet mellom jøder og hedninger spiller i forståelsen av kirken i Efes. c) I et eget kap. vil vi drøfte hvilken vekt Åndens gjerning tillegges, i hele brevet, særlig med henblikk på realiseringen av denne enhet, og d) til slutt ser vi nærmere på hvordan misjonsperspektivet utfoldes.

### 3.2.1 Spenninger og trusler mot kirkens enhet i Efeserbrevet

*'Legg vinn på å bevare Åndens enhet, -' (Ef 4,3)*

#### 3.2.1.1 Konkrete spenninger i de aktuelle menigheter?

Det er bred enighet i litteraturen til Efes om at *Kirkens enhet* er et hovedtema i dette brev<sup>115</sup>. Det er imidlertid ikke enkelt å avgjøre om formaningen om å bevare Åndens enhet har sin bakgrunn i konkrete spenninger som truet enheten i mottakermenighetene, eller om det dreier seg om mer generelle synspunkter på et område som må kunne ansees å være viktig og aktuelt i den kristne kirke til alle tider. Franz Mussner hevder at det fremgår av selve formaningen at enheten virkelig var truet eller endog manglet. Selv mener han at problemet mer ligger i menighetenes forhold til hverandre, enn i indre forhold i en eller flere menigheter. Det dreier seg om at menighetene isolerer seg i forhold til hverandre, og således demonstrerer en mangel på kirkelig samhørighetsbevissthet<sup>116</sup>. Et slikt synspunkt kan vel begrunnes i den universelle kirketenkning i Efes, men formaningene i 4,1-3 synes mer aktuelle innen konteksten av en konkret menighet, jf. Fil 2,1-5, enn i forholdet menigheter imellom. Ifølge Ernst Käsemann dreier det seg om spenninger mellom jødekristerne og hedningekristerne i en tid hvor de hedningekristerne er blitt en majoritet som truer med å sette de jødekristerne til side<sup>117</sup>.

På den annen side hevder Heinrich Schlier<sup>118</sup> at en ikke får inntrykk av at det foreligger noen fare for splittelse i mottakermenighetene, men at det dreier seg om en generell formaning på et område som var svært viktig for apostelen Paulus. I de nyere større kommentarene uttrykker forfatterne seg svært varsomt og synes å legge vekten på det generelle ved formaningene i 4,1-6. Etter vår mening er det allikvel ikke urimelig å se en sammenheng mellom formaningen om 'å bevare Åndens enhet' og omtalen av den nye adgang 'i en Ånd' (2,18) for jøder og hedninger, som spiller en viktig rolle i 2,11-22. Det synes heller ikke urimelig å regne med at forholdet jødekristerne - hedningekristerne fremdeles var et sentralt teologisk tema på begynnelsen av 60 tallet, og at apostlen Paulus selv kan ha sett dette som et viktig tema for sin undervisning av menighetene i Lilleasia.

Uten her å foregripe vår drøfting av avsnittet 4,1-6 i, nevner vi at formuleringen om 'å leve et liv som er verdig kallet' (v1), vel primært må sees som en formaning til hed-

<sup>115</sup> Jf. Lincoln (1990:xciv), 'Ephesians is supremely concerned about the unity of the Church', og Best (1998:635), 'Ephesians is the NT writing which is often held to express most firmly and clearly the unity of the church'.

<sup>116</sup> Jf. Mussner (1984:82f).

<sup>117</sup> Jf. Käsemann (1968:291).

<sup>118</sup> (1968<sup>6</sup>:178f)

ningekristne, mens understrekningen av det 'ene håp' (v4), særlig kan være en påminnelse til jødekristne om at de hedningekristne nå virkelig har del i det samme håp som dem. For vår del finner vi det naturlig å se en sammenheng mellom Paulus undervisning i 2,11-18 og 3,1-13, hvor det nettopp er et poeng å fremheve, sett i et frelseshistorisk perspektiv, den nye enhet mellom jøder og hedninger i Kristus, og formaningen om å ta vare på denne enhet i 4,1-6. Vi finner det imidlertid vanskelig å ta stilling til spørsmålet om Paulus her skriver inn i en konkret konfliktsituasjon i de aktuelle menigheter.

### 3.2.2 Tradisjonelle jødiske tanker om forholdet jøder-hedninger som kunne true enheten i en kristen menighet i tidlig kristen tid

De tekstavsnitt som særlig er aktuelt for vårt arbeide med kirkens enhet, relatert til forholdet jødekristne - hedningekristne, foreligger innen den større tekstsammenheng i 2,11-3,13. Som nevnt i vår innledning representerer dette avsnittet en viktig del av innholdet og tankegangen i Efes. Sammen med Rom 9-11 gis det her et betydelig bidrag til en teologisk løsning av de spenninger og den usikkerhet som, på bakgrunn av loven og den jødiske tradisjon, må ha preget de første kristne av jødisk ætt i deres forhold til de hedninger som etterhvert kom til tro. Vi har allerede sett hvordan noen av disse spenninger gjenspeiles i Apg. Spesielt for tankegangen i dette avsnitt er at den gjør krav på å representere en radikal nyinterpretasjon av GT som ikke bare bryter med tradisjonell jødisk tenkning, men som endog beror på en åpenbaring (3,2-9). Den plass hedningene nå, i Kristus, har fått i Guds frelseshusholding lar seg altså ikke uten videre avlede av GT, men beror på at en hemmelighet<sup>119</sup> som har vært skjult hos Gud nå er blitt åpenbart.

Vår gjennomgang av avsnittene 2,11-22 og 3,1-13 konsentrerer seg altså i denne omgang primært om å avdekke et tradisjonelt jødisk syn på hedningene og deres situasjon, i den utstrekning dette gjenspeiles i disse tekstene. Dette innebærer at vi ikke tilstreber noen fullstendig eksegese av de aktuelle avsnitt. Når det gjelder disse tekstenes plass brevet som helhet, henviser vi til vår innholdsoversikt.

#### 3.2.2.1 2,11-22 *Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel*

Tekstavsnittet 2,11-22 lar seg, både innholdsmessig og syntaktisk, inndeles i tre underavsnitt, v11-13, v14-18 og v19-22, og vi drøfter disse hver for seg.

##### 3.2.2.1.1 v11-13

###### 1. Struktur

Disse versene er syntaktisk sett godt oversiktlige. Den innholdsmessige tråd i teksten er knyttet til de to tidsadverbene *πότε*, da, den gang, v11 og *νυν*, nå, v13. Det dreier seg om en kontrastering av lesernes tidligere situasjon med deres nye stilling i Kristus. Den tidligere situasjon (v11-12) beskrives ved en *ὅτι*-setning (at-setning), som påbegynnes i v11 og tas opp igjen i v12, med to par av apposisjonelle uttrykk, hvert par styrt av et partisipp. De to situasjoner kontrasteres også med hverandre ved de to preposisjonsleddene *χωρίς Χριστοῦ*, uten Kristus, og *ἐν Χριστῷ*, i Kristus.

<sup>119</sup> Jf. ekskurs til begrepet *μυστήριον*, hemmelighet, i sammenheng med vår drøftelse av 3,4, s 56f.



## 2. Oversettelse

- v11 *Husk derfor på at dere, den gang hedninger etter kjøttet,  
dere som ble kalt uomskårne med henblikk på den såkalte omskjærelse,  
den som med hånden blir utført på kjøttet,*  
v12 *at dere, på den tid, var skilt fra Kristus, utestengt fra Israels menighet,  
og fremmede i forhold til paktene med deres løfte,  
dere hadde intet håp og (var) uten Gud i verden.*  
v13 *Men nå, i Kristus Jesus, er dere som den gang var langt borte,  
ved Kristi blod kommet nær.*

## 3. Eksegese

v11

Etter at forfatteren i det foregående avsnitt (2,4-10) har beskrevet Guds miskunn og frelsens grunnlag i hans uforskyldte nåde alene, og den radikale forandring dette innebærer i forhold til deres tidligere liv (2,1-3), går han igjen (jf. 2,1) over til å tiltale leserne direkte. Konjunksjonen *δὲ*, derfor, binder den følgende fremstilling sammen med 2,1-10, og forfatteren beskriver nå de hedningekristnes førkristne status fra en annen synsvinkel enn i 2,1-3, nå i relasjon til et jødisk perspektiv på deres situasjon. Det personlige pronomen *ὁμεῖς*, dere, bestemmes nærmere ved subst. *τὰ ἔθνη*, fl. av *ἔθνος*. Dette er et, i og for seg, nøytralt begrep som betyr folk, folkeslag, nasjon, Matt 28,19; Apg 17,26, og som i noen nytestamentlige tekster også muligens kan inkludere Israel, Matt 21,43; 24,9. I bibelsk språkbruk har det imidlertid, særlig i fl., fått den mer pregnante betydning utlendinger, dvs.: hedninger, Matt 4,15; Rom 3,29, i motsetning til jøder, tilsvarende det hebraiske *hagoijim*, Neh 5,8; Sal 2,1. Til bruken av dette begrep om hedningekristne hos Paulus, jf. Rom 15,27 og Gal 2,12.

At det er denne betydning som her foreligger klargjøres ytterligere ved preposisjonsuttrykket *ἐν σαρκί*. Subst. *σὰρξ*, med grunnbetydning kjøtt, Luk 24,39; Rom 2,28, har hos Paulus ofte en klar negativ klang som betegnelse på menneskets gudfiendtlige natur, tilknytningspunktet for syndemakten, så også Ef 2,3, jf. Rom 7,18 og Gal 5,13. I den nye kontekst som begynner med vårt vers passer det imidlertid bedre med betydningen avstamning, slektssammenheng, jf. Rom 1,3 og 11,14.<sup>120</sup>

Partisipp uttrykket *οἱ λεγόμενοι ἄκρ.*, fungerer som nok en apposisjon eller bestemmelse til *ὁμεῖς*, slik at tiltalen lyder: 'dere hedninger ifølge avstamning, (kalt) dere som kalles uomskårne –'. Substantivet som her anvendes, *ἀκροβυστία*, har grunnbetydningen forhud, 1 Mos 17,11 (LXX), og betegner i NT de uomskårne, dvs.: ikke-jøder, Apg 11,3 og Rom 4,10. Det anvendes således som et kontrastbegrep til *περιτομή*, omskjærelse, Apg 7,8; Rom 4,10, og det dreier seg her om tekniske uttrykk i sammenheng med omskjærelse av jødiske guttebarn på den 8 dag, Fil 3,5. Omskjærelsen fungerte som et formelt kjenne-tegn på tilhørighet til det gammeltestamentlige gudfolk, 1 Mos 17,1-14 og 17,23-27, og på nytestamentlig tid som et av de klare jødiske identitetsmarkeringssymboler overfor den hedenske omverden.

Den syntaktiske plassering av det følgende preposisjonsleddet *ὕπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς* kan tilrettelegges noe forskjellig. En mulighet er å se en henvisning til jødene 'de omskårne': ' - kalt uomskårne av dem som kalles de omskårne –', (jf. NO 1978/85). Det som kan tale for en slik forståelse er bruken av prep. *ὕπὸ*, som med genitiv ofte betegner den medvirkende årsak eller det logiske subjekt for passiv (jf. Matt 8,24 og Apg 20,38). At *περιτομή*, omskjærelse, her står i entall er ikke til hinder for en slik tolkning, da dette, som abstrakt uttrykk for det konkrete, ofte kan ha flertallsbetydning, jf. Apg 10,45 og Gal 2,12. Bedre synes det allikevel å passe i konteksten at en forutsetter en avsvakket betyd-

<sup>120</sup> Jf. Best (1998:238).

ning av *ὑπό*, i forhold til, med henblikk på. Prep. leddet gir da en referanse til *ἀκροβυστία*, og oversettelsen vil lyde: ‘- kalt uomskårne i forhold til den såkalte omskjærelse –’.<sup>121</sup> At det er jødene ‘de omskårne’ som kaller hedningene uomskårne ligger allikevel implisitt i utsagnet.<sup>122</sup>

Enda et preposisjonsledd følger og karakteriserer omskjærelsen. Verbaladjektivet *χειροποίητος*, gjort el. laget med menneskehender, Apg 7,48 og Heb 9,11, signaliserer her rimeligvis en motsetning til hjertets omskjærelse, Rom 2,29, jf. også Kol 2,11 hvor det sies at Kristi omskjærelse er *ἀχειροποίητος*, ikke gjort med menneskehand. Tanken om en hjertets omskjærelse er ellers kjent allerede i et gammeltestamentlig perspektiv, 5 Mos 10,16 ; Jer 4,4; Esek 44,7.9 (jf. Jub 1,23; 1QS 5,5; 1QHb 11,13; 18,20).<sup>123</sup> Når forfatteren her karakteriserer omskjærelsen som ‘såkalt’, og fremhever at den er gjort med menneskehender på kjøttet, innebærer dette ikke at han avviser omskjærelsens betydning for Israels folk. I denne kontekst synes noe av hensikten å være å minne de hedningekristne om det som tross alt er jødenes fortrinn, jf. Rom 9,4 hvor omskjærelsen vel må tenkes innbefattet i begrepene *barnekåret* og *paktene*.

Det er altså den hedningekristne del av menigheten, de som ikke er omskåret med den jødiske omskjærelse, som her primært tiltales. Og forfatteren tiltaler dem med verbalformen *μνημονεύετε*, pres. imper. av *μνημονέω*, erindre, huske på, Mark 8,18; Hebr 11,15. I en bibelsk kontekst innebærer dette uttrykk ikke bare en overfladisk erindring, men det inviterer til en konsentrert samling av oppmerksomheten og en helhjertet innlevelse i frelseshistorien, jf. 5 Mos 7,18f; 32,7 og i NT Joh 15,20; Apg 20,35.<sup>124</sup> Det dreier seg altså om en oppfordring til en realistisk erkjennelse av hva som var deres tidligere situasjon. Denne oppfordring følges av en *ὅτι* (at)-setning, men noe verb følger ikke, og både *ὅτι*-setningen og tidsadverbet *ποτέ* (da, den gang) tas opp igjen i v12, det siste i tidsleddet *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* (på den tid).

*Oppsummerende* kan kort sies til v11 at forfatteren her tiltaler den hedningekristne del av menigheten. Han påminner dem om deres tidligere situasjon og karakteriserer dem med det typiske jødiske uttrykk ‘uomskårne’, som var en beskrivelse på mennesker som ikke var medlemmer av det gammeltestamentlige gudsfolk.

## v12

Subst. *καιρός*, tid, tidspunkt, Luk 8,13; 1 Tess 2,17 har i NT generelt, og også hos Paulus, en viss frelseshistorisk innholdsfylde, Luk 19,44; Rom 5,6, men har i denne sammenheng primært den funksjon å henvise til hva som var typisk for de hedningekristnes situasjon før de lærte Kristus å kjenne. Dette oppfordres de nå til å huske på, og deres situasjon uten Kristus (*χωρίς Χριστοῦ*) beskrives så i dette vers i to setningsledd, hvert av dem styrt av et partisipp. Partisippet *ἀπὸλλοτριωμένοι* er en perf. pass. form av *ἀπαλλοτριόω*, være fjern, fremmedgjøre eller utestenge noen i forhold til noe, jf. Ef 4,18; Kol 1,21, som er de andre steder det forekommer i NT. Det de hedningekristne var utestengt fra betegnes så med uttrykket *τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ*, *Israels menighet*. Subst. *πολίτεια*, her med en såkalt genitivus separationis (genitiv om adskillelse), brukes i NT med betydningen borgerrett, Apg 22,28, men synes i konteksten her å måtte bety samfunn eller fellesskap. Innholdet i dette begrep ligger på vårt sted primært på det religiøse plan, og

<sup>121</sup> Det må innrømmes at forståelsen av syntaksen her er omstridt. Vår løsning gjenspeiler argumentasjonen i kommentarene til Schlier, Schnackenburg og Lincoln, mens Barth, Best og O’Brien oversetter på samme måte som NO. Det samme er tilfelle i nyere engelske oversettelser som NIV og NRSV.

<sup>122</sup> At terminologien her skulle implisere en aktuell forekomst av en judaiserende gruppe som nedvurderer de hedningekristne, så Goulder (1991:16), er ikke sannsynlig. Vekten ligger i v11-13, etter vår mening, mer på avverge en viss hedningekristen arroganse overfor de troende av jødisk ætt.

<sup>123</sup> Vedrørende forståelsen av begrepet omskjærelse i NT og den tidlige kirke, jf. Ferguson (1988:485-497).

<sup>124</sup> Jf. Lincoln (1990:135)

har sin bakgrunn i det hebraiske *קהל qahal*, brukt om Israel som menighet, kultforsamling, 5 Mos 31,30; Sal 22,23.<sup>125</sup> Når Paulus bruker det greske begrep *πολιτεία* i denne kontekst har det trolig sin bakgrunn i at dette var mer nøytralt i religiøs sammenheng enn begrepene *ἐκκλησία* (kirke) og *συναγωγή* (synagoge), som tidlig ble typiske betegnelser henholdsvis på den kristne menighet og den jødiske synagogeforsamling.

Når det gjelder den greske betegnelsen *ἐκκλησία* er denne avledet av verbet *ἐκ-καλέω*, som gjerne oversettes *kalle ut* eller *kalle sammen*, og som i klassisk gresk ble brukt om å kalle sammen en hær eller borgerforsamlingen i en gresk bystat. En slik politisk betydning gjenspeiles også i Apg 19,32, om folkemengden som var kommet sammen i teatret i Efesos. I NT<sup>126</sup> er denne betegnelsen brukt om kirken 114 ganger, spredt over omtrent alle skriftgrupper, og av disse 114 finnes det 62 ganger i det som tradisjonelt regnes som det paulinske brevkorpus. Den gjennomgående bruk hos Paulus referer til lokalmenigheten på et sted, jf. 1 Tess 1,1; 1 Kor 1,2; Fil 1,1, men det kan også brukes om mindre samlinger i husmenigheter, Filemon 2; 1 Kor 16,19; Rom 16,5 og Kol 4,15. Rimeligvis fantes det allerede på Paulus tid, særlig i de litt større byer, både en større bymenighet hvor alle kristne på stedet kom sammen 'på det samme sted', jf. 1 Kor 11,18; 14,23, og mindre husmenigheter.<sup>127</sup> Som vi tidligere har vært inne på skiller Efeserbrevet, og til dels Kolosserbrevet, seg noe ut ved at *ἐκκλησία* begrepet her refererer til kirken som en total størrelse, som helheten av alle som er døpt til Kristus.<sup>128</sup> Når det gjelder den språklige bakgrunn for dette begrep foregår det framdeles en viss diskusjon. Det er lite sannsynlig at det er overtatt fra sekulær bruk i samtiden, hvor det forekom som betegnelse både på en stemmeberettiget forsamling i en bystat, og forretningsmessige eller sosiale klubb sammenkomster.<sup>129</sup> Et tradisjonelt syn har vært at bruken av *ἐκκλησία* i NT gjenspeiler oversettelsen av dette i LXX hvor det gjengir det hebr. *qahal*, som særlig brukes om Israel som gudstjeneste feirende menighet, 1 Kong 8,14ff, og særlig om den forsamling som gikk inn under paktens ved Sinai, 5 Mos 9,10; 10,4, og løftet om å holde loven under Esra. Når *ἐκκλησία* ble valgt som betegnelse på den kristne menighet framfor *συναγωγή* som også hyppig forekommer som oversettelse av *qahal*, hang dette, til dels, sammen med at dette begrep på gresk allerede var i bruk om de jødiske diasporaforsamlinger, men også med at *ἐκκλησία* ble forstått som et mer åpent begrep som også kunne omfatte kvinner og barn som fullt kvalifiserte medlemmer.<sup>130</sup> I nyere arbeider er imidlertid oppmerksomheten mer blitt rettet mot det spesielle uttrykk *qahal Jahve*, Herrens menighet, 4 Mos 16,3; 5 Mos 23,1-3; Neh 13,1 eller *qahal Israel*, Israels menighet, 2 Mos 12,6; 3 Mos 16,17; 1 Krøn 13,2,<sup>131</sup> eller eventuelt *qahal el*, Guds forsamling, et uttrykk som i den apokalyptiske jødiske tradisjon betegner endetidens menighet.<sup>132</sup> Begge disse uttrykk korresponderer godt med det faktum at Paulus svært ofte anvender betegnelsen Guds kirke eller menighet, *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* 1 Kor 1,2; 11,22; 2 Kor 1,1; Gal 1,13; 1 Tess 2,14. Genitiven bør her rimeligvis forstås som en opphavsgenitiv, og angir dermed at denne menighet har sin opprinnelse hos Gud, i hans evige utvelgelse, jf. Efes 1,3-14. Videre uttrykker denne språkbruken en klar

<sup>125</sup> Jf. Schnackenburg (1991:109f) som vektlegger det religiøse aspekt, mens Lincoln (1992:137) synes å tolke det som et mer politisk farget begrep. Best (1998:241) har trolig rett i at disse to aspekter ikke så lett lar seg skille i denne kulturelle kontekst, men synes å vektlegge fellesskapsaspektet (community).

<sup>126</sup> Vi nevner kort noen nyere relevante oversiktsarbeider til kirketenkningen i NT, og særlig til *ἐκκλησία* begrepet hos Paulus, Schmidt, "*ἐκκλησία*", *TDNT* vol 3, 501-536; Roloff, "*ἐκκλησία*", *EDNT* vol 1, 410-415; O'Brien, "Church", *DPL*, 123-131; Dunn (1998:533-564, særlig 537-543); Meeks (1983:74-110); Banks (1980); Branick (1989). I kommentarene til Efes finnes det særlig fylldige ekskurs hos Schnackenburg (1991:293-310) og Best (1998:622-641).

<sup>127</sup> Jf. til diskusjonen om dette Hanssen (1994:73-85, særlig 74-78).

<sup>128</sup> "in Eph. this concept always signifies the Church as a total entity, as the totality of those who believe in Jesus Christ and who are taken up into his community through Baptism (cf. 4.5; 5.26)", Schnackenburg (1991:294).

<sup>129</sup> Jf. Meeks (1983:79).

<sup>130</sup> Jf. Schmidt (1966:527-529), særlig sitatet av L. Rost gjengitt i note 90, side 529.

<sup>131</sup> Så Dunn (1998:537f).

<sup>132</sup> Så Roloff (1990:41f).

kontinuitet med den gammeltestamentlige menighet, og innebærer at det er den kristne menighet som nå er bærer av endetidens frelsesvirkelighet. Det at det er denne menighet som nå består av mennesker av jødisk og hedensk ætt, på like linje, som kalles *Guds menighet*, synes også å innebære en avgrensning i forhold til samtidige jødiske grupper som er opptatt av menighetens eksklusivitet. *Guds menighet* i nytestamentlig mening er inklusiv i den forstand at den omfatter *alle som på hvert enkelt sted påkaller vår Herre Jesu Kristi navn*, 1 Kor 1,2, jf. Rom 10,13; 9,14 og Joel 3,5. Her blir det også klart hva som er menighetens særlige kjennemerke, det som skiller den ut fra politiske og sekulære forsamlinger i samtiden; den er en forsamling som er kommet sammen for å påkalle og tilbe.<sup>133</sup>

Forfatteren minner her sine hedningekristne lesere på at de, før de lærte Kristus å kjenne, sto utenfor det religiøse samfunn som det gammeltestamentlige gudsfolk, Israel, hadde med Gud og med hverandre.

Videre sies det i et apposisjonelt ledd at de var fremmede (*ξένος*, adj. fremmed, fjern, subst. fremmed, utlending, Matt 25,35) i forhold til *τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*. Genitivkonstruksjonen kan her tilrettelegges noe forskjellig, løftets pakter (eiendoms-gen.), det løfte som hører til paktene (obj. gen.) eller de pakter som er karakterisert ved et løfte. Den beste norske oversettelse er kanskje 'fremmede i forhold til paktene med deres løfte'. Subst. *διαθήκη*, betyr, direkte oversatt, testamente, siste vilje, Gal 3,15, men er i LXX brukt ved gjengivelsen av det hebraiske *berith*, pakt, 2 Mos 24,7; 5 Mos 10,8<sup>134</sup>. Også i Rom 9,4 brukes dette begrepet i flertall, og den beste forståelse synes å være å ta dette bokstavelig, i betydningen flere pakter. Mest nærliggende er det muligens, utfra Gal 3, å regne med en distinksjon mellom Abrahampakten og Sinaipakten, selv om det her ikke foreligger noen motsetning mellom disse. En annen mulighet er å tenke på et større antall gammeltestamentlige pakter, med Abraham, 1 Mos 15,7-21; 17,1-21, med Isak, 1 Mos 26,2-5, med Jakob, 1 Mos 28,13-15, med Israel, 2 Mos 24,1-8 og med David, 2 Sam 7.<sup>135</sup> Typisk for paktene er at det er knyttet et løfte til dem. Subst. *ἐπαγγελία*, løfte Ef 6,2; Hebr 11,9 er et sentralt begrep hos Paulus, ikke minst i sammenheng med pakten med Abraham, Rom 4,13 og Gal 3,14ff. Innholdet i løftet knyttes av Paulus på disse steder til 1 Mos 12,3 og 18,18, jf. også Gal 3,8, om velsignelse for alle folkeslag i Abrahams ætt. I Gal 3,14 nevner Paulus også løftet om Ånden. Entallsformen gjør det rimelig å se det slik at for Paulus samler alle løfter seg i løftet om Messias, for i ham fullendes Guds frelse i sin totalitet, jf. 2 Kor 1,20.

*Det er dette frelsesløftet, knyttet til de gammeltestamentlige pakter, som de hedningekristne, uten Kristus, sto fjernt i forhold til.*

Likeledes var de i den situasjon at de ikke hadde håp. Også begrepet *ἐλπίς*, håp, Apg 16,19; Hebr 6,11, er et sentralt begrep i paulinsk sammenheng, Rom 4,13.18; 5,2; 1 Kor 13,13; Gal 5,5. Saklig sett er det nær relatert til Guds løfter og troen på dem, da det bare er dem som i lys av Guds løfter ser frem mot den kommende frelse som kan ha håp, Ef 1,18ff, Rom 5,2ff; 8,24f, jf. Efes 1,12 og 1 Kor 15,19 hvor håpet er nøye knyttet til Kristus.

Den neste karakteristikk *ἄθεοι*, hvor subst. *θεός*, en gud eller guddom, Apg 7,43; 1 Kor 8,4f, her i fl., har fått et foranstilt *α*-privatum, slik at betydningen blir *uten gud*, kan i hellenistisk sammenheng ha betydningen mennesker som ikke tror på Gud eller guder, altså ateister, jf. anklagen mot Sokrates (Pl Ap 26).<sup>136</sup> I vår sammenheng er det mer rimelig at forfatteren søker å beskrive lesernes førkristne situasjon som et liv uten kjennskap til, og uten samfunn med, den levende Gud, jf. 4,18 og Gal 4,8.<sup>137</sup> Selv om de befant seg i

<sup>133</sup> "‘Assembly for worship is the center and at the same time the criterion for life in the church. Here it is determined whether it really is the church of God’, Roloff, op.cit. 413.

<sup>134</sup> Jf. til paktsbegrepet Schnackenburg (1991:110f).

<sup>135</sup> Jf. Lincoln (1990:137).

<sup>136</sup> Se til ulike betydningsnyanser her Best (1998:243)

<sup>137</sup> Jf. Perkins (1997:69) som særlig legger vekt på parallellen med Gal 4,8, "Den gang dere ikke kjente Gud, var dere slaver under de guder som i virkeligheten ikke er guder".

den verden som er skapt av Gud, jf. det etterfølgende prep. ledd, var de uten reell kunnskap om ham.

*I siste del av v12 har forfatteren dermed føyd to markante utsagn til sin karakteristikk av lesernes førkristne situasjon; de var uten håp og uten kjennskap til den ene sanne Gud.*

Selv om Paulus i dette verset primært uttaler seg om hedningenes situasjon uten Kristus, skjer dette allikevel ut fra en sammenlikning med hva som har vært Israels situasjon. På linje med Rom 9,4f fremholdes dermed Israels særstilling i frelseshistorien. Mens hedningene var uten Kristus, eller adskilt fra ham, hadde Israel del i de løfter som talte om ham, og det var fra Israel Kristus kom som menneske Rom 9,5. De fem negative karakteristikk av hedningenes situasjon innebærer således like mange positive utsagn om Israel. Spørsmålet om Israels forherdelse og videre skjebne i frelseshistorien, jf. Rom 9-11 og 1 Kor 3,12-18, tas imidlertid ikke opp i Efes og ligger også utenfor vår interesse i denne sammenheng.

*Oppsummerende til v12 er å si at vi her har funnet en beskrivelse av de hedningekristne leseres situasjon før de lærte Kristus å kjenne. De var da utestengt fra samfunnet med det folk Gud en gang hadde åpenbart seg for, og fremmede for det løfte som var knyttet til paktene med dette. Derfor var de, selv om de befant seg i den verden som er skapt av Gud, uten håp om frelse og uten kjennskap til den levende Gud.*

#### v13

Dette verset innledes med en markering av den radikalt nye tilstand som er inntrådt i Kristus Jesus. Tidsadverbet *νυν*, nå, og konjunksjonen *δέ*, men, som er brukt adversativt (om motsetning), korrelerer som nevnt med *ποτε*, da, den gang, i v11 (og v13) og med *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* i v12. En rimelig oversettelse blir dermed, “Men nå, derimot – ” el. “Nå, derimot – ”.

Ettersom vi, i denne omgang, ikke er ute etter å beskrive den nye frelsesvirkelighet i Kristus, men konsenterer oss om beskrivelsen av lesernes førkristne situasjon, er det kun ett ledd i dette vers som er av interesse. Uttrykket *ὑμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν* (dere som den gang var langt borte), tar nemlig opp igjen denne situasjonen. Ved hjelp av adverbene *μακρὰν*, fjern, langt borte, Matt 8,30; Mark 12,34 og *ἐγγύς*, nær, nær ved, Joh 19,42; Rom 1,2, kontrasteres deres situasjon før og nå. Det synes å herske enighet om at formuleringene her er hentet fra, eller i det minste alluderer til, Jes 57,19,<sup>138</sup> jf. Apg 2,39. Et problem ved henspeilingen på dette skriftsted i vår kontekst er imidlertid at det i den gammeltestamentlige sammenheng primært refererer til grupper innen Israel, mens det her betegner leserne i deres før kristne situasjon som dem som var langt borte og deres situasjon i Kristus som dem som er kommet nær. Nå finnes det i den jødiske proselytt terminologi eksempler på tale om dem som var langt borte og har kommet nær<sup>139</sup>, og hos flere av profetene tales det om fjerne folk og øyer som Guds frelse skal åpenbares for, Mika 4,3; Jes 5,26; 49,11; 66,19; Jer 31,10. I den gammeltestamentlige og jødiske kult terminologi er det ellers klart at Israel befinner seg i Guds nærhet, jf. Sal 148,14, og de andre folkeslag langt borte, 5 Mos 29,22; 1 Kong 8,41; Jes 5,26.

*Vi finner dermed igjen en beskrivelse av de hedningekristnes tidligere situasjon som helt korresponderer med en gammeltestamentlig og jødisk forståelse, de befant seg langt borte i forhold til Guds frelse og tilbedelsen av ham.*

#### 4. Oppsummering og utblikk

Til avsnittet 2,11-13 kan vi da si at forfatteren i en markert henvendelse til de hedningekristne lesere minner dem om hva som var deres aktuelle situasjon før de fikk del i

<sup>138</sup> Jf. Best (1988:245).

<sup>139</sup> Jf. Lincoln (1990:138 og 147) og Best op.cit. hvor flere belegg er nevnt. I Qumranskriftene er denne terminologien brukt om medlemmer av sekten som slike som er kommet nær, til forskjell fra andre jøder som ikke holder mål utfra deres standard, jf. Perkins (1997:69f).

Guds frelse i Kristus. Denne situasjon beskrives utfra et klart gammeltestamentlig perspektiv, og de karakteriseres på en måte som vel samsvarer med mange typiske trekk ved et tradisjonelt jødisk syn på hedninger i forfatterens samtid. Det er etter vår mening ikke urimelig å forutsette at forfatterens intensjon er noe av den samme som i Rom 9-11, nemlig å forhindre en viss hedningekristen arroganse overfor de troende med jødisk bakgrunn, jf. Rom 11,13-36, muligens på bakgrunn av et noe uavklart forhold til den jødiske sermomiallov, jf. Rom 14-15. Til spørsmålet om når en slik problemstilling kan ha vært mest aktuell i menighetene i den vestlige del av Lilleasia, er vel å si at vårt historiske kjennskap til forholdene i dette området i tiden 60-100 e.Kr. ikke tillater noe kategorisk svar. Kunne en slik spenning ha vært aktuell i Rom på midten av 50-tallet, er det ikke urimelig at den kan ha vært det i Lilleasia på begynnelsen av 60-tallet. En kan heller ikke se bort fra det synspunkt at forfatteren med en så klar gammeltestamentlig-jødisk markering av hedningenes situasjon også kan ha ønsket å legitimere sin teologi i forhold til anklager om hellenisering. Hans løsning av problemet med hedningenes forhold til loven, og fellesskap med kristne av jødisk ætt, beror ikke på noen 'liberalisering' eller avsvikelse av loven, men på en radikal nytolkning av hele frelseshistorien. I et slikt perspektiv ville fremstillingen her kunne ha en klar aktualitet også overfor jøde kristne som var noe usikre på hvordan de skulle forholde seg til de hedningekristne. Et slikt perspektiv peker henimot en tidlig datering av brevet.

### 3.2.2.1.2 v14-18

Dette avsnittet sees ofte som et slags 'ekskurs' som utfolder og klargjør innholdet i v13.<sup>140</sup> Selv om hovedintensjonen vel er å avklare hva som er bakgrunnen for at hedningene nå i Kristus er kommet nær, skjer dette allikevel hele tiden i nær sammenheng med en grunnleggende redegjørelse for hva Kristi frelsesverk innebærer for forholdet jøder og hedninger. Slik er det også her mulig å kunne skimte en dobbelt motivering bak fremstillingen: en påminnelse til de hedningekristne som skal mane til ydmykhet overfor deres jøde kristne menighetslemmer, og en hjelp til de jøde kristne til å forstå grunnlaget for enhet i den kristne menighet. For vår del arbeider vi fremdeles primært med beskrivelsen av de hedningekristnes tidligere situasjon.

#### 1. Struktur

Både innholdsmessig og syntaktisk innledes det et nytt avsnitt her, men den sideordnede konjunksjonen *γάρ* (for), som gjerne står begrunnende, angir at det som nå følger gir en bakgrunn for det som er sagt i siste del av v13. Likeså henviser det foranstilte personlige pronomen *αὐτός*, han, han selv, tilbake til Kristus i v13 og signaliserer således en klar sammenheng i fremstillingen. Den syntaktiske oppbygning er slik at hovedsetningen i v14a etterfølges av tre partisippkonstruksjoner (v14b-15a) som beskriver ulike aspekter ved Kristi frelsesverk. Deretter følger i v15b en hensiktskonstruksjon (*ἵνα*) som styrer to utsagn som hvert har fått påhengt et partisipp. I v17 begynner så en ny hovedsetning som innholdsmessig knytter an til v14a, og etterfølges i v18 av en årsakssetning (*ὅτι*), som på en måte summerer opp resultat av den frelsesgjerning som er beskrevet i dette avsnittet.

#### 2. Oversettelse

v14 *For han er vår fred,  
han som gjorde de begge til ett,*

<sup>140</sup> Det er ført en omfattende diskusjonen om det her foreligger et avsnitt, muligens en hymne, som forfatteren har overtatt, og bearbeidet noe, så Martin (1981:168-176), som også inkluderer v13. Til ulike sider ved denne diskusjon se Best (1998:247-59), som finner det overveiende sannsynlig at dette avsnittet er forfattet sammen med resten av brevet.

og rev ned skilleveggen som besto av et gjerde, fiendskapet,  
 v15 idet han ved sitt legeme satte ut av kraft loven  
 med dens bud og forskrifter  
 for å skape de to til et legeme, ved seg selv,  
 idet han gjorde fred,  
 v16 og for å forsone dem begge med Gud i ett legeme ved korset,  
 idet han drepte fiendskapet ved seg selv.  
 v17 Og han kom og forkynnte fred for dere langt borte, og fred for dem nær ved,  
 v18 for gjennom ham har vi begge, i en Ånd, adgang til Faderen.

### 3. Eksegese

v14

Det er særlig to uttrykk i v14 som har referanse til den førkristne situasjon, *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* og *τὴν ἔχθραν*. Subst. *μεσότοιχον* er et hapax legomenon i NT, og kan oversettes 'en vegg midt i mellom' eller en skillevegg. Dette er satt sammen med et annet subst *φραγμῶ*, gjerde, innhegning Matt 21,33; Luk 14,33, og genitiven forstås best som en apposisjonell eller forklarende konstruksjon, slik at oversettelsen kan lyde 'skilleveggen, det er gjerdet' eller bedre 'skilleveggen som besto av et gjerde'. Partisippet *λύσας* (aor. av *λύω*, løse, bryte ned, ødelegge, Mark 1,7; Joh 2,19) indikerer at denne ble brutt ned eller fjernet i og med Kristi verk. Meningen er tydeligvis at før Kristus rev den ned besto det en slik skillevegg, i form av et gjerde, mellom jøder og hedninger. Sørsmålet etter hva det med dette uttrykk konkret tenkes på besvares i kommentarlitteraturen gjerne etter en av tre linjer:<sup>141</sup>

a) Det dreier seg her om et gnostisk preget uttrykk som refererer til en kosmisk mur som skiller det himmelske og det jordiske område fra hverandre. Det skulle dermed være en viktig side ved Kristi frelsesverk at denne mur ble nedbrutt slik at det ble opprettet en adgang fra det jordiske til det himmelske område<sup>142</sup>. Med rette innvendes det at det i Efeserbrevets verdensbilde ikke foreligger noe skille mellom himmel og jord som skulle kunne danne bakgrunn for en slik forestilling<sup>143</sup>.

b) Vi har tidligere vært inne på steingjerdet i det herodianske tempel som skilte hedningenes forgård fra de indre forgårder. Kan det være denne som det her alluderes til? Flere kommentatorer som går inn for denne tolkning mener formuleringen her gir grunnlag for å regne med at templet, og dermed dette gjerdet rent faktisk var brutt ned da Efes ble forfattet<sup>144</sup>. Andre, som også går inn for deuteropaulinsk forfatterskap, hevder at dette gjerdes symbolverdi ikke lenger var særlig kjent ettersom templet var ødelagt på den tid Efes ble forfattet. For vår del vil vi ikke utelukke at en assosiasjon til dette gjerde klinger med i formuleringen her, men vi finner den innvending rimelig at den greske term *δρύφακτος*, som både forekom i den greske inskripsjon på gjerdet og i Josephus omtale av dette, vel ville ha vært anvendt dersom dette hadde vært den primære assosiasjon<sup>145</sup>.

c) I vårt innledende kap har vi nevnt Aristebrevets (139 og 142) formuleringer om loven som fungerer som omhegninger og murer rundt Israels folk for å forhindre at de blandet seg med andre folk og ble påvirket av dem. Det etterfølgende subst. *τὴν ἔχθραν*, akk. av *ἔχθρα*, fiendskap, strid, Luk 23,12; Gal 5,20, kan forstås som en apposisjon til

<sup>141</sup> Til en mer omfattende diskusjon se særlig Best (1998:253-259).

<sup>142</sup> Denne tolkning finnes særlig hos Schlier (1976:124-134), som mener at Paulus har tatt opp et jødisk-gnostisk motiv og nyinterpretert dette i sin egen teologi. Også Lincoln (1990:128f og 141) mener at forfatteren av Efes bygger på et tradisjonsmateriale som opererer med en kosmisk vegg, men finner at dette er avsvakket i fremstillingen i Efes, bl.a. ved tilføyselen *φραγμοῦ*.

<sup>143</sup> Jf. Schnackenburg (1991:113f). Et interessant oppgjør med tanken om et gnostisk forestillingsmateriale i bakgrunnen her finnes hos Martin (1981:161-166).

<sup>144</sup> Jf. Mitton (1951:231f) og Kirby (1968:158).

<sup>145</sup> Jf. Lincoln (1990:141).

vårt uttrykk her, og bekrefter at det rimeligvis er loven det tenkes på. Ettersom loven<sup>146</sup> avsondret jødene og skapte en eksklusiv atmosfære både rundt deres sosiale og religiøse fellesskap, lå det tilrette for en rekke konfliktsituasjoner hvor hedninger ville kunne føle seg diskriminert og vurdert som mindreverdige.

The laws which forbade eating and intermarrying with Gentiles often led Jews to have a contempt for Gentiles which would regard Gentiles as less than human. In respons, Gentiles would often regard Jews with great suspicion, considering them hateful to non-Jews, and indulge in anti-Jewish prejudice --. This lively mutual animosity was one of the uglier elements in the Greco-Roman world.<sup>147</sup>

Forfatteren av Efeserbrevet bekrefter altså den tradisjonelle jødiske forståelse av lovens funksjon i forhold til den hedenske omverden. Den representerer en skillevegg og et gjerde i forhold til ikke-jøder, og den konkrete erfaring i samtiden er at dette gjerde også skaper fiendskap.

## v15-16

Når det gjelder forståelse av syntaksen her, følger vi de kommentatorer som relaterer det siste preposisjonsleddet i v14 (*ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*), til v15 og oversetter 'idet han ved sitt kjød (ved sitt legeme) avskaffet budenes lov med dets forskrifter'. Dersom en forstår part. *καταργήσας* (aor. av *καταργέω*, sette ut av kraft, gjøre virkningsløs, jf. Rom 3,31; Gal 3,17) som underordnet under *λύσας* i v14, gir v15a en ytterligere presisering av hva det ligger i dette at skilleveggen ble brutt ned. Det var virkelig loven med dens mange bud og forskrifter som ble satt ut av kraft. Vi har tidligere, i kap 1, redegjort kort for forståelsen av loven og dens funksjon som grensesetter og identitetsmarkør for det jødiske folk i forhold til den hedenske omverden. Når loven her karakteriseres ved uttrykkene *ἐντολή*, her fl.,(enkelt)bud, påbud, Matt 5,19; 1 Kor 7,19 og *δόγμα*, her fl., dekret, forskrift, Luk 2,1; Kol 2,14, siktes det rimeligvis primært til de konkrete påbud og forskrifter om om-skjærelse, renhet, sabbatsoverholdelse og mat, nettopp de ting som i særlig grad skapte irritasjon og fiendskap i forhold til omverdenen. Vedrørende en drøftelse av lovens fortsatte funksjon i den kristne menighet i Efes, og i *corpus paulinum* forøvrig, ligger dette utenfor vårt sikte i denne sammenheng<sup>148</sup>.

I v15 har vi da funnet en ytterligere bekreftelse på at det var loven med dens mange bud og forskrifter som representerte skilleveggen mellom hedninger og jøder, og som sådann også forårsaket fiendskap.

Vi ser videre også i v16 at det var denne opphevelse, og endog dødelse, av det tidligere fiendskap som var et sentralt aspekt ved Kristi frelsesverk.

<sup>146</sup> Best (1998:256f) er ikke helt fornøyd med noen av disse tre tolkninger, og mener at begrepet skillevegg her kan ha en mer metaforisk betydning. Etter vår mening er det vanskelig å tenke seg et metaforisk uttrykk her som ikke, på en eller annen måte, er relatert til loven, jf. diskusjonen hos Martin (1981:179-188).

<sup>147</sup> Lincoln (1990:142). Vi har tidligere henvist til Schürer (1986:150ff) for belegg for slike holdninger.

<sup>148</sup> Jf. en kortfattet og instruktiv debatt hos Lincoln (1990:142f). Vi gjør kort oppmerksom på det såkalte *nye perspektiv* på Paulus som innebærer et, til dels omfattende, oppgjør med den mer tradisjonelle forståelse a Paulus framstilling av lovens funksjon innen jødedommen. Dette *nye perspektiv* ble først lansert av Sanders i boken *Paul and Palestinian Judaism; A Comparison of Patterns of Religion* (1977), videreført og nyansert bl.a. av James Dunn (1983:95-122) jf. (1998:335-340), innebærer, svært forenklet formulert, at jødedommen ikke oppfattet lydighet overfor lovens bud som noe fortjenestefullt i Guds øyne med henblikk på å oppnå frelse, men mer som en reaksjon på loven som en nådig ramme gitt av Gud for å bevare folkets identitet. Til en drøfting og kritikk av denne problemstilling på norsk, jf. Sandnes (1996:158-162), se også Moo (1996:211-217).



v17-18

Det er ingen nye aspekter ved de hedningekristnes tidligere situasjon som beskrives her.

### 3.2.2.1.3 v19-22

Dette avsnittet markerer primært en videreføring av de positive følger Kristi frelsesverk har, både for hedninger og jøder, og for forholdet mellom dem. Allikevel finner vi i v19 to uttrykk som er interessante sett fra vårt perspektiv.

#### 1. Struktur

Den innledende formulering *Ἄρα οὖν* (så altså) signaliserer en logisk sammenheng med det foregående, og innholdsmessig dreier det seg om en oppsummering av den nye situasjon for de hedningekristne som det er redegjort for i v11-19. Til den syntaktiske struktur i avsnittet observerer vi to sideordnede hovedsetninger i v19, fulgt av to undersetninger styrt av partisipper i v20, og med to påhengte relativsetninger i v21 og v22.

#### 2. Oversettelse

- v19 *Så er dere altså ikke lenger fremmede og utlendinger,  
men dere er de helliges medborgere og Guds husfolk,*  
v20 *blitt bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll,  
- hjørnesteinen er Jesus Kristus selv,*  
v21 *i hvem hele bygningen holdes sammen og vokser til  
et hellig tempel i Herren,*  
v22 *i hvem også dere blir medoppbygget til en bolig for Gud  
i Ånden.*

#### 3. Eksegese

v19

Overgangspartiklen *ἄρα* og konjunksjonen *οὖν* signaliserer, som nevnt, sammen den logiske sammenheng med det foregående, 'Så er dere altså ikke lenger –'. Det de ikke lenger er, men som har vært typisk for deres tidligere situasjon, beskrives med substantivene *ξένοι* og *πάροιχοι*. Det første av disse forekom allerede i v12, hvor vi bare kort redegjorde for den språklige betydning (fremmede). *Πάροιχος*, her fl., kan betegne en innflytter, Apg 7,6 eller en utlending 1 Pet 2,11. Det er noe omdiskutert om en her skal søke å se en distinksjon mellom disse to begrepene, f.eks. tilsvarende distinksjonen mellom de hebraiske betegnelser *zarim* eller *nakerim*, utenforstående eller fremmede på den ene side, og *gerim*, mer permanente innflyttere, men dette er lite trolig ettersom det ikke er noen klar distinksjon mellom de ulike hebraiske termer i oversettelsen i LXX<sup>149</sup>. Typisk for deres førkristne status var altså at de, i forhold til Israels religiøse folkefellesskap og deres håp om et kommende Messiasrike, var å se på som hjemløse, eller eventuelt som annenrangs borgere.

### 3.2.2.1.4 Oppsummering til 2,11-22.

Vi har i dette avsnittet sett at forfatteren karakteriserer de hedningekristne leseres førkristne situasjon med en terminologi og en tankegang som nesten i forbausende grad synes å svare til den samtidige jødedomms forståelse av hva som er typisk for hedningenes livssituasjon. Et viktig siktepunkt for forfatteren synes å være å forhindre arroganse og

---

<sup>149</sup> Jf. Lincoln (1990:150).

andre negative holdninger hos de hedningekristne overfor deres jødiskættede trosfeller, og dermed også forhindre at enheten i menighetene settes på spill. Det at beskrivelsen synes å være såpass representativ for den samtidige jødedomms tenkning og holdninger, kan også tolkes som et forsøk på å legitimere forfatterens posisjon i forhold til den jødekristne del av menigheten. Enheten mellom jøder og hedninger i den kristne menighet beror, etter forfatterens fremstilling, ikke på noen lettvint, hellenistisk inspirert, liberalisering i forhold til loven, men som vi flere ganger har vært inne på, på en gjennomgripende, teologisk nyinterpretasjon av den gammeltestamentlig-jødiske frelseshistorie og av lovens rolle i denne. Hva denne nyinterpretasjon konkret består i vil være tema i neste hovedavsnitt. Selv om det altså er de hedningekristne som formelt og eksplisitt tiltales i begynnelsen av avsnittet, ligger det også implisitt en tiltale til den jødekristne del av menigheten i fremstillingen her. Dette vil bli enda klarere i vår gjennomgang av den teologiske nyinterpretasjon, som ikke bare gjelder de hedningekristnes men også de jødekristnes situasjon. En slik dobbelt tiltale av menigheten, kan, etter vår mening, ha vært like aktuelt på begynnelsen av 60-tallet som 20-30 år senere.

### **3.2.2.2 3,1-13 *Paulus som apostel og formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet***

Tankegangen i dette avsnittet, som eksplisitt utgis for å være forfattet av apostelen Paulus og implisitt synes å gjenspeile både hans både omvendelses- og kallsopplevelse (v7-8) og hans aktuelle fengselsopphold (v13, jf. 6,20), er uttrykk for en naturlig videreføring av 2,11-22. Paulus egen spesielle sendelse og hans forkynneroppdrag overfor hedningene representerer en integrert del av den nye frelseshistorie som er innledet i og med Jesu Kristi frelsesverk. Vekten ligger hele tiden på det nye, og bare indirekte, på bakgrunn av det nye som positivt utsies, kan en lese noe om hedningekristnes tidligere status, jf. v6 og v8. Vi kommer tilbake med oversettelse og fortolkning i neste hovedavsnitt.

## **3.2.3 Det teologiske grunnlag for den nye enhet mellom jøder og hedninger i den kristne menighet**

*‘For han er vår fred –’ (2,14)*

### **3.2.3.1 2,11-22 *Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel***

Ettersom hovedpoenget i v11-13 var å beskrive de hedningekristnes tidligere situasjon, vil vekten i vårt arbeide her ligge på v14-22. Vi drøfter derfor innledningsvis, ganske kort, noen viktige formuleringer i v13, før vi går inn på en mer omfattende gjennomgåelse av v14-18 og v17-22.

#### **3.2.3.1.1 v13**

##### **1. Oversettelse**

*v13 Men nå, i Kristus Jesus, er dere som den gang var langt borte, ved Kristi blod blitt brakt nær.*

I beskrivelsen av, og påminnelsen om, de hedningekristne leseres tidligere situasjon i v11-13, var det et hovedpoeng at de den gang var *χωρίς Χριστοῦ*, uten eller adskilt fra Kristus. Det radikalt nye er at de nå er *ἐν Χριστῷ*, i Kristus. Vi står her overfor et av de

mest sentrale uttrykk brukt av Paulus for å beskrive de kristnes situasjon.<sup>150</sup> I Gal 3,23-28 plasseres denne formulering i sammenheng med troen på Kristus og dåpen til ham (*εἰς Χριστόν*, til Kristus), jf. variasjonen i Rom 6,3 (*εἰς Χριστόν*); 6,8 (*σὺν Χριστῷ*, med Kristus) og 6,11 (*ἐν Χριστῷ*). Den som er blitt døpt til Kristus, hva enten det er jøde eller greker, trell eller fri, mann eller kvinne, Gal 3,27, og tror på ham, er dermed også, sammen med ham, død bort fra synden og reist opp til et nytt liv som skal leves i ham. Grunnlaget for denne nye situasjonen er også her i Efes Guds uforskyldte kjærlighet og nåde som er beskrevet i 2,4-6, jf. også 1,3-14 hvor uttrykkene *ἐν Χριστῷ* og *ἐν αὐτῷ* spiller en viktig rolle ved beskrivelsen av det særpregede ved Guds frelsesinngrep.

Avslutningsvis i v13 foregriper forfatteren den innholdsmessige beskrivelse av den nye situasjon som foreligger for dem i Kristus, og som utfoldes i v14-22. De som tidligere var langt borte fra Gud, sammenliknet med Israel som hadde samfunn med Gud og pakter med ham med et tilknyttet løfte, er nå kommet nær. Verbalformen *ἐγενήθητε* er aor. pass. av *γίνομαι*, med grunnbetydningen komme, skje, bli til, Joh 1,3; Mt 21,42. Passivformen her understreker det guddommelige initiativ og inngrep, 'de er blitt brakt nær'. Dette har skjedd *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*, ved Kristi blod, en klart instrumental uttrykksmåte.<sup>151</sup> Subst. *αἷμα*, blod, Joh 1,13; Hebr 9,20, er både ifølge GT og NT det sentrale middel til soning og renselse fra synd. I GT dreier det seg om blod av lytefrie dyr, 4 Mos 16 og 17,11, i NT Kristi blod, Efes 1,7; 1 Joh 1,7, gjennomgående klart sett i sammenheng med Jesu død som et offer, Matt 26,28; Rom 3,25 og Hebr 10.<sup>152</sup> Forfatteren foregriper her den tankgang som videreføres i v14-18, at også hedningene, i Kristus, er blitt rensset for synd og urenhet, og derfor nå kan tre inn i Guds nærhet for å tilbe, jf. v18 hvor denne tankegang topper seg i uttrykket *ἡ προσαγωγή*, den nye adgangen til Faderen.

### 3.2.3.1.2 v14-18

#### 1. Struktur.

Jf. den tidligere drøftelse av avsnittet.

#### 2. Oversettelse

- v14 *For han er vår fred,  
han som gjorde de begge til ett,  
og rev ned skilleveggen som besto av et gjerde, fiendskapet,*  
v15 *idet han ved sitt legeme satte ut av kraft loven med dens bud  
og forskrifter  
for å skape de to til et nytt menneske, ved seg selv,  
idet han gjorde fred,*  
v16 *og for å forsonne dem begge med Gud i ett legeme ved korset,  
idet han drepte fiendskapet ved seg selv.*  
v17 *Og han kom og forkynnte fred for dere langt borte, og fred for dem nær ved,*  
v18 *for gjennom ham har vi begge, i en Ånd, adgang til Faderen.*

#### 3. Eksegese

##### v14-15

<sup>150</sup> En omfattende oversikt over forekomsten av dette uttrykket og diskusjonen til det finnes hos Dunn (1998:391-401). Jf. også Ridderbos (1975:58-64).

<sup>151</sup> Jf. Best (1998:246)

<sup>152</sup> Jf. Morris (1955:108-124).

Dette avsnittet begynner med et programmatisk utsagn. Subst. *εἰρήνη*, fred, fredstilstand, Luk 14,32; Matt 10,34, spiller en viktig rolle i sammenhengen her. Kristus er vår fred (v14), han gjorde fred (v15) og han forkynte fred (v17). Jf. også 1,2 hvor dette ord, på samme måte som i de fleste Paulusbrev er sentralt i apostelens hilsen til menigheten, 'fred fra Gud'. Dette begrep har sin bakgrunn i det hebr. שלום *shalom*, som bringer med seg tanken om harmoni og velbefinnende. Det kan i GT også betegne endetidens fredstilstand, den rettferdige fred Messias skal bringe også til folkeslagene, Sak 9,9f, jf. Jes 9,7. I sammenhengen her brukes det klart som et kontrastord til *ἐχθρα*, fiendskap, som vi har sett forekommer i v14 og v16. Fred innebærer altså overvinnelse av fiendskap, det at motsetninger settes til side og tidligere motstandere bringes sammen<sup>153</sup>. Den saklige og syntaktiske sammenheng med v13 viser at det er Kristi blod som er det middel hvorved hedningene nå er brakt nær, og dermed inn i en fredstilstand. Uttrykket *τὰ ἀμφοτέρα*, de begge, er riktignok neutrisk, men står klart parallelt med de maskuline uttrykk *τοὺς δύο*, de to (v15) og *τοὺς ἀμφοτέρους*, de begge (v16). På bakgrunn av vår tidligere tolkning av loven som 'gjerdet med dets skillevegg', som har skapt fiendskap mellom 'omskårne' og 'uomskårne' synes det svært rimelig at 'de begge'<sup>154</sup> her må forstås som jøder og hedninger, eller bedre: Kristustroende med både jødisk og hedensk bakgrunn. Når forfatteren her skriver *ἡ εἰρήνη ἡμῶν* (vår fred), er perspektivet tydeligvis fra den kristne menighets ståsted, og innebærer ikke at hedningene er blitt brakt nær og inn i jødernes område, men at de begge er kommet inn i en fredstilstand hvor ingen av dem lenger helt ut er det de tidligere var<sup>155</sup>. Kristus har gjort de begge *ἐν*, til ett. Også dette kortfattede, neutriske, uttrykket korresponderer med parallelle formuleringer, *εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον*, til et nytt menneske (v15) og *ἐν ἐνὶ σώματι*, i et legeme (v16). Fredstilstanden innebærer altså at de to grupper er brakt sammen i en ny enhet. En enhet som tidligere ikke forelå.

I siste del av v15 begynner forfatteren å redegjøre for bakgrunnen for at denne fredstilstand har kunnet inntre, det skjedde idet han 'rev ned skilleveggen som besto av et gjerde'. Vi har tidligere redegjort for terminologien her, og gått inn for den tolkning at det siktes til den jødiske lov med dens konkrete påbud og forskrifter som lett skapte irritasjon og aggresjon mellom jøder og ikke-jøder. Når denne skillevegg er revet ned, er det mulig for de to grupper å nærme seg hverandre, og komme sammen, på nye premisser.

Vi har tidligere tolket v15 slik at part. *καταργήσας* (satte ut av kraft), er underordnet *λύσας* (rev ned) i v14, slik at det som beskrives her innebærer en videre utdypning av det som er sagt i siste del av v14, og dermed også en videre redegjørelse for at fredstilstanden har kunnet inntre. Skilleveggen er revet ned fordi Kristus har satt loven med dens bud og forskrifter ut av kraft. Kristus har gjort dette *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*, ved sitt legeme. Det er tidligere redegjort kort for bruken av subst. *σάρξ* i v14. Dette kan også ha den generelle betydning menneskelig legeme, 2 Kor 7,5, og brukes om Kristi legeme i Kol 1,22 (hans jødiske legeme). Sammenlikningen med Kol 1,22, og korrespondansen med uttrykket *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* (ved Kristi blod) i v13, gjør det imidlertid svært naturlig å regne med at også uttrykket her i Efes henspiller på Kristi død på korset.<sup>156</sup> Det var ved denne død loven med dens bud og forskrifter ble satt ut av kraft, jf. Kol 2,14 hvor det også tales om *τὰ δόγματα* (forskriftene) som bakgrunn for det oppgjør med vår skyld som skjedde ved Kristi korsdød. Et spørsmål som umiddelbart reiser seg utfra utsagnet i v15a, og som vi bare kan berøre kort i denne sammenheng, er hva det innebærer at loven med dens bud og forskrifter er satt ut av kraft. Er det mulig at Paulus kan ha uttrykt seg slik? Foreligger det ikke egentlig en direkte motsigelse av dette utsagnet i Rom 3,31, hvor han avviser at

<sup>153</sup> Jf. Rom 5,1.10. Til bruken av dette begrep ellers i NT, se EDNT I, 394-397, hvor det særlig henvises til Jes 9,6 og Mika 5,3ff som bakgrunn for forståelsen av det i vårt vers. En god oversikt over spesiallitteratur finnes hos Best (1998:250f).

<sup>154</sup> Det finnes en rekke eksempler på at neutrum kan brukes i generelle uttrykk om personer og grupper av personer, jf. 1 Kor 1,27.28; Gal 3,22; Joh 6,39; 1 Joh 5,4.

<sup>155</sup> Jf. Lincoln (1990:140f).

<sup>156</sup> Schnackenburg (1991:115).

vi opphever (*καταργέω*) loven ved troen. Denne vanskelighet søkes av noen tilrettelagt ved å hevde at det i Efes 2,15 primært dreier seg om lovens konkrete bud og forskrifter, nærmere bestemt sermomialloven eller forskriftene om omskjærrelse, mat og drikke, sabbat, rent og urent<sup>157</sup>. Det synes å være riktig at det er disse sider ved, eller utslag av, loven som særlig forårsaker fiendskapet, men utsagnet er i seg selv såpass generelt at det vanskelig lar seg begrense til bare dette. Når det gjelder forholdet til utsagn i allment anerkjente Paulusbrev, er det vesentlig å se hvert av disse i sin spesielle kontekst og å forstå at de ofte er formulert svært dialektisk utfra sitt spesielle sikte. Vedrørende konteksten i Rom 3,1-4,25, synes poenget å være at troen stadfester lovens avsløring av at ingen, heller ikke jødene som har loven, er rettferdige i seg selv, og at det derfor bare er gjennom tro at et menneske kan bli erklært rettferdig for Gud. Videre synes poenget i kap 4 å være at loven, her i betydningen beretningen om Abraham, innholdsmessig stadfester Paulus lære om rettferdiggjørelse ved tro. Ellers finnes det en rekke utsagn hos Paulus, særlig i Rom og Gal, som går svært langt i det å oppheve lovens funksjon for den troende, Rom 6,14f; 7,4-6; 10,4; Gal 2,19; 3,24-25. Alle disse utsagnene må imidlertid leses i et dialektisk perspektiv, det dreier seg om det forhold den kristne, som nytt menneske eller ny skapning, har til loven. At forfatteren av Efes avviser tanken om loven som middel til frelse går klart fram av 2,8-10, mens 6,2 viser at han fastholder de etiske prinsipper som er utmyntet i dekalogen.

Kanskje kan utsagnet i Efes 2,15 leses slik: loven, i den grad den og i den forstand at den har representert et gjerde mellom de mennesker av jødisk og hedensk opphav som nå er kommet til tro på Kristus, og mellom disse og Gud, er nå satt ut av kraft.<sup>158</sup>

I v15b uttrykkes hensikten med Kristi verk. I og med at fiendskapet nå er ryddet av veien ved at loven er satt ut av kraft, er mulighetene lagt tilrette for noe nytt. Her tas tråden opp igjen fra v14, hvor det heter at han 'gjorde de begge til et'. Konjunksjonen *ἵνα*, for at, styrer her både v15b og v16. Kristi verk skjedde, for det første, for at det skulle kunne skje en nyskapning. Verbalformen *κτίσθῃ*, er aor. konj. av *κτίζω*, skape, frembringe, Mark 13,19; 1 Kor 11,9, jf. Efes 2,10 og 3,9. Både verbet og andre ord avledet av samme rot refererer i NT eksklusivt til Gud som skaper og til hans skaperverk. Adj. *καινός*, ny, ny av art, Matt 9,17; Åpb 3,12, indikerer klart at det her dreier seg om en nyskapelse, jf. 2 Kor 5,17; Gal 6,15 og Efes 4,24 hvor det brukt om den troende som en ny skapning eller et nytt menneske i Kristus. Den nye skapning som Kristi verk sikter på i vårt vers kalles videre *ἄνθρωπος*, et menneske, Matt 5,16; Apg 5,14; det dreier seg om et nytt menneske.

Som tidligere nevnt foreligger det flere forsøk på å tolke terminologien her i Efes 2 på bakgrunn av en jødisk-gnostisk virkelighetsforståelse, hvor Kristus og hans verk sees i lys en myte om et himmelsk urmenneske som gjennom sin inkarnasjon har nedbrutt skillet mellom den himmelske og den jordiske verden, eller mellom Gud og mennesker<sup>159</sup>. Om en her velger en korporative forståelse, finnes det imidlertid mange muligheter for en bakgrunn for tankegangen her. Mest nærliggende er rimeligvis den jødiske forestilling om den nye Adam, jf. Rom 5,15-21; 1 Kor 15,22 og videre Gal 3,28; Efes 4,13.<sup>160</sup>

At denne nyskapning, dette nye menneske, refererer seg til kirken, den nye enhet mellom jøder og hedninger i troen på Kristus, bekreftes innen rammen av Efes i 4,13 og 12 og 16, hvor terminologien riktignok er litt annerledes, men billedspråket det samme. Det dreier seg om en størrelse som skal bli *ἄνθρωπος τέλειος*, en moden mann, og som er Kristi legeme.

<sup>157</sup> Jf. Schlier (1968<sup>6</sup>:126), som taler om lovens kasuistisk-legalistiske bruk.

<sup>158</sup> Så Best (1998:261), 'in view of the horizontal-vertical ambivalence of the passage it may be that AE thinks at this point of the Law as separating Jew from Gentile and both from God'. Til en generell drøftelse av loven hos Paulus, jf. Dunn (1998:128-161, og videre Westerholm (1988), Wright (1991) og Cranfield (1998:109-124).

<sup>159</sup> I tillegg til Schlier som allerede er nevnt, jf. Smith (1973:34-54). Til spørsmålet om et mulig kosmologisk perspektiv her jf. Lincoln (1990:143) og Schnackenburg (1982:116).

<sup>160</sup> Jf. Best (1998:261-263).

Ut av to klart adskilte grupper, eventuelt av individer innen disse to grupper, jøder og hedninger, har Kristus nå skapt en ny menneskehet, en ny størrelse som går utover, og representerer noe nytt i forhold til, det hver av dem var tidligere. Typisk for denne nye størrelse, dette nye menneske, er at det representerer en enhet. En enhet hvor Kristus er hode, 4,15, og den som gir av sin fylde til liv og vekst for sitt legeme. Med et etterfølgende partisippledd, *ποιῶν εἰρήνην*, idet han gjorde fred, understreker forfatteren igjen at det dreier seg om en aktivt nyskapende gjerning fra Kristi side, og at denne nyskapelse skjedde gjennom hans fredsstiftende frelsesverk på korset.

## Oppsummering

Vi har i disse versene (13-15) sett hvordan Paulus argumenterer teologisk for å begrunne at det nå, i den kristne menighet, foreligger en ny enhet mellom Kristustroende jøder og hedninger. Dette beror på at Kristus har stiftet en fred som opphever det tidligere fiendskap mellom disse to grupper, og ved sitt blod har brakt en renselse fra synd som har gjort det mulig for dem å komme sammen på nye premisser. Kristi soningsdød innebærer nemlig at de bud og forskrifter som skapte fiendskap nå er satt ut av kraft. Dermed har Kristus kunnet skape, ut av de to grupper som tidligere var klart adskilt fra hverandre, et nytt menneske, et nytt legeme, som er hans menighet.

## v16

Mens det primære perspektiv på Kristi frelsesverk i v14-15 har vært å beskrive konsekvensene av dette for forholdet mellom jøder og hedninger, på skapelsen av det nye menneske, den nye enhet, i Kristus, og mellom disse i denne nye enhet, forskyves vekten i v16 over i et annet perspektiv. Noe forenklet kan vi si at mens fremstillingen i v14-15 primært har beveget seg i et horisontalt plan, beveger den seg nå også over i et vertikalt plan, uten at det horisontale perspektiv mistes.<sup>161</sup>

Med formuleringen *καὶ ἀποκαταλλάξε*, og forsoning, angis det andre ledd i den hensiktssetning som innledes i v15b for å uttrykke siktemålet med Kristi frelsesverk. Verbalformen er en aor. konj. av *ἀποκαταλλάσσω*, forsoning, forlike, jf. Kol 1,20 og 22. Med prep. *ἀπό* forekommer det bare på disse steder, mens den enklere form *καταλλάσσω*, forekommer flere steder hos Paulus, Rom 5,10; 2 Kor 5,18-20. Det samme gjelder subst. *καταλλαγῆ*, forsoning, forlikelse, Rom 5,11; 11,15; 2 Kor 5,18f. Den språklige bakgrunnen *κατὰ ἀλλάσσω*, indikerer betydningen veksle, endre.<sup>162</sup> Dette begrep forekommer ikke i LXX eller hellenistisk sammenheng i religiøs betydning, men dog i jødedommen om Israels forhold til Gud, 2 Makk 1,5; 7,33. Hos Paulus dreier det seg om et parallellbegrep til det å stifte fred, jf. Kol 1,20; Rom 5,1 og 10. Det handler om at noen bringes til å oppgi sitt fiendskap eller sin uoverensstemmelse med hverandre, jf. til forholdet mann-kvinne i sammenheng med ekteskap og skilsmisse, 1 Kor 7,11. Initiativet til forsoningen utgår, for Paulus, vanligvis fra Gud selv. Her er det, på samme måte som med fredsstiftingen, Kristus selv som handler til forsoning. Forsoningen skjer mellom 'de begge' og Gud, og den skjer *διὰ τοῦ σταυροῦ*, ved korset. Hele konteksten her viser, jf. omtalen av hans blod v13, og hans legeme v14, at selv om det er et poeng i Efeserbrevet å løfte frem Kristus som den oppstandene og opphøyede og hans kosmiske herrevelde, jf. 1,18-23, så er det allikevel den jordiske Kristus og hans blodige død på korset som er selve sentrum og grunnlag for den nyskapelse som nå er skjedd. Her foreligger en klar parallell til sentrale tekster i anerkjente Paulusbrev, jf. Rom 3,21ff og 2 Kor 5,17-21. Jf. ellers til forståelsen av Jesu død i dette brev 1,7; 5,2.25 hvor denne beskrives som en offerdød, og hvor syndsforlatelse er knyttet til den. I 2 Kor 5,11-23, som er den sentrale tekst til forsoningen hos

<sup>161</sup> Det synes som om disse to perspektiver aldri helt kan skilles fra hverandre i denne teksten, jf. Martin (1981:177f og 188f).

<sup>162</sup> Til den språklige og innholdsmessige betydning i denne ordgruppe se Merkel (1991) og Best (1998:264f).

Paulus, beskrives noe av det sentrale ved Jesu død som dette at Gud 'har gjort ham til synd for oss'. Her dreier det seg om en gammeltestamentlig sonofferterminologi, jf. Jes 53,10, som indikerer at forsoningen skjer på bakgrunn av Jesu død på korset som en stedfortredende sonofferdød<sup>163</sup>. Det er vesentlig her å legge merke til at det er *begge grupper, både hedninger og jøder* som nå, gjennom Kristus, blir forsonet med Gud. Også for det jødiske folk, som, ved utformingen av brevet, framdeles har et tempel hvor syndoffer kan frambæres, stilles det ved Kristi legeme på korset frem et fullkomment og endegyldig offer for synd, Rom 3,25ff. Forsoningen av de begge med Gud skjer videre *ἐν ἐνὶ σώματι*, i ett legeme. Det er klart at dette er et sentralt ledd i utsagnet her, men omdiskutert hva det innebærer. Tre muligheter syens å foreligge:

1. Det dreier seg om en henspeiling på Kristi korslegeme. Forsoningen skjedde ved at hans legeme ble ofret på korstreet.
2. Det henspeiles på den nye størrelse som er skapt, Jesu menighet, som er hans legeme.
3. Eller det kan være tale om begge deler.

En kan ikke utelukke at forfatteren her også har tenkt på Kristi korslegeme<sup>164</sup>, selv om forsoningens basis i korshendelsen ellers er klart uttrykt gjennom leddet *διὰ τοῦ σταυροῦ* (ved korset). Sammenhengen med *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* (ved hans legeme) i v14 (15a) kan også tale for dette. Imidlertid taler forholdet mellom uttrykkene *τὰ ἀμφοτέρω* (de begge) v14, *τοὺς δύο* (de to) v15 og *τοὺς ἀμφοτέρους* (de begge) v16, på den ene side, og *ἓν* (ett) v14, *ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον* (ett nytt menneske) v15 og *ἐνὶ σώματι* (ett legeme) v16, på den andre, for at vekten også her ligger på den nye enhet som er skapt, nemlig menigheten.<sup>165</sup> Bare utfra en slik fortolkning får adj. *ἐνὶ* (ett) en klar funksjon. Det dreier seg om den nye *enhet* som foreligger mellom jøder og hedninger, i *det ene legeme*, jf. 4,4. Utfra denne tolkning ser vi at det dobbelte perspektiv; den vertikale forsoning mellom de to grupper og den horisontale forsoning mellom begge disse grupper og Gud, også klinger med her.

Også denne andre setningen styrt, av *ἵνα* (for at) i v15b, er etterfulgt av et partisipp-trykk, *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν*, idet han drepte fiendskapet, som er en parallellformulering til v14c. At begrepet fiendskap tas opp igjen her i sammenheng med omtalen av Kristi forsoningsverk, bekrefter det vi tidligere har berørt, at forsoning er et parallellbegrep til det å stifte fred, og dermed også til det å oppgi fiendskap. Verbalformen her er en aor. part. av *ἀποκτείνω*, drepe, utsette, Matt 10,28; 1 Tess 2,15. Muligens skal dette noe kraftige uttrykk henseile på selve korshendelsen som en dramatisk hendelse, og det påfølgende preposisjonsledd *ἐν αὐτῷ* (ved ham), omtale hans korslegeme som selve stedet hvor oppgjøret med fiendskapet og utslettelsen av dette foregikk.<sup>166</sup>

v17

I dette verset føres fremstillingen videre i tilknytning til et gammeltestamentlig ord om forkynnelse av fred til fjern og nær, Jes 57,19, og med allusjoner til den fred som Messias forventes å bringe, Jes 9,6f. Muligens foreligger her også en allusjon til Jes 52,7<sup>167</sup>. Vi har tidligere drøftet begrepene *μακρὰν* og *ἐγγύς*, og nevnt at disse i Jes 57,19 primært refererer til grupper innen Israel, men at det finnes belegg i jødisk proselytterminologi for at de 'fjerne' også kan referere til hedningefolkene. Paulus bruk av det personlige pronomen i 2 p. fl. knytter her tilbake til tiltalen av de hedningekristne i v11, og viser klart at det er disse som er de fjerne. Kristus kom altså og forkynte fred både til disse og til dem

<sup>163</sup> Til diskusjonen om forståelsen av Jesu død jf. Morris (1955) og Stott (1986).

<sup>164</sup> Jf. Schlier (1968<sup>6</sup>:135) som hevder at dette 'ohne Zweifel' (uten tvil) er tilfelle.

<sup>165</sup> Best (1998:265f) og det store flertall av kommentarer.

<sup>166</sup> Jf. Best's bemerkning, 'Christ is killed and he kills' (1998:266).

<sup>167</sup> Til det gammeltestamentlige tekstgrunnlaget her, jf. særlig Lincoln (1990:147) og Best (1998:270).

som er nær, nemlig jødene. Det er her vesentlig å legge merke til ordlyden, det sies ikke at han forkynte fred til 'fjern og nær', men 'fred til dere som er langt borte, og fred til dem som er nær'. Dette synes å innebære at det framdeles er det vertikale perspektiv fra v16 som er det primære, og ikke fred mellom jøder og hedninger. Det dreier seg om den fred med Gud som mennesker inviteres inn i på bakgrunn av Kristi forsoningsverk. Denne forkynnes både til hedninger, de som er langt borte, og til jøder, de som er nær. Det er den messianske fred som nå er tilgjengelig for alle slags mennesker, men vel på en annen måte enn jødene hadde forventet.

Når skjedde dette at Kristus forkynte denne fred? Ulike muligheter synes her å foreligge:

1. Det var ved hans komme til jorden, og under hans virksomhet som den jordiske Jesus. Mot denne tolkning er det, vel med rette, innvendt at Jesu jordiske liv synes å spille liten rolle i Efes.
2. Det var ved hans inntreden i den himmelske verden. Denne tolkning er vanskelig å forene med forståelsen av 'de begge' som jøder og hedninger.
3. Det dreier seg om forkynnelse i dødsriket, jf. 1 Pet 3,19; 4,6. Dette synes lite sannsynlig i denne kontekst.
4. Det dreier seg om proklamasjonen av den opphøyede Kristus og hans verk gjennom apostlene.
5. Eller det refererer til Kristi verk som en helhet.

En variant av den femte tolkningen er forslaget om at v17 mer presist fungerer som en referanse til v14-16, til det Kristi komme som når sitt høydepunkt i hans sonende død på korset. Slik blir det resultatet av dette verk som forkynnes som det gode fredsbudskap til de begge grupper<sup>168</sup>.

Vi vil imidlertid også gjøre oppmerksom på en interessant parallellitet mellom 2,14-17 her og 2 Kor 5,16-21. Beskrivelsen av Kristus som han som 'er vår fred', 'som gjorde fred' og som 'forkynte fred', innebærer at den fred som ble stiftet ved Kristi soningsverk må forkynnes for at mennesker skal få del i den. Det samme er tilfellet med Guds forsoningsverk i Kristus iflg. 2 Kor 5. Gud forsonte verden med seg selv i Kristus, og har innstiftet en forsonings tjeneste for at budskapet om denne forsoning skal bringes ut til menneskene. Og apostlene forkynner som utsendinger for Kristus, 'som om Gud selv formaner gjennom' dem, 2 Kor 5,20.

Poenget i dette vers må, i alle fall, være at det fredsbudskap som har sitt grunnlag i Kristi soningsdød nå forkynnes både for hedninger og jøder, og at begge grupper har det samme behov for å høre og ta imot det. Budskapet i v16 og v17 er dermed ikke bare aktuelt for hedningekristne, men det gjøres klart også for jøder at disse, på tross sine fortrinn i frelseshistorien, har det samme behov for forsoning og fredsstiftelse med deres fedres Gud som hedningene har.

## v18

Dette verset er blitt karakterisert som selve *spissformuleringen* av Efeserbrevets budskap.<sup>169</sup> Til syvende og sist er det denne frie adgang til Faderen som er målet for hele frelseshistorien. Innholdsmessig sett kan det derfor sies at dette verset summerer opp og konkluderer argumentasjonen i v11-17, og dette bekreftes også rent syntaktisk ved at verset innledes med konjunksjonen *ὅτι*, som her fungerer begrunnende, *for*. 'for gjennom ham (Kristus) har vi, begge, adgang til Faderen –'. Fordi den fred som er tilveiebrakt gjennom Kristi forsoningsverk er blitt forkynt for begge grupper, har de nå adgang på like

<sup>168</sup> Jf. Lincoln (1990:148f). Se til en bred drøftelse av ulike tolkningsforslag Best (1998:271-273), og ellers til vår drøftelse av dette vers under kap 5 om misjon.

<sup>169</sup> Jf. Mussner (1984:85), 'Ich halte diesen Satz für den kerygmatischen Spitzensatz des Briefes' (Jeg holder dette utsagnet for å være spissformuleringen av brevets budskap).



linje. Subst. *προσαγωγή*, adgang, forekommer to andre steder i NT, Rom 5,2 og Efes 3,12, men begrepet har en klar bakgrunn i GT hvor verbet *προσάγω* i LXX nærmest brukes som en teknisk term for det å gå frem for Herren med en offergave, 3 Mos 1,2; 4,14; 8,21(22). Også i vår kontekst synes det klart å ha kultisk valør, noe som også stadfestes av tempelterminologien i de følgende vers (v19-22). Uttrykket *παρησία καὶ προσαγωγή ἐν πᾶσι ποιθήσει*, frimodighet og adgang med tillit, 3,12, bringer også en klar assosiasjon til Hebreerbrevets applikasjon av gammeltestamentlig kultterminologi, jf. 4,16; 10,19f og likeså til 1 Pet 2,5. Det dreier seg om en adgang til Guds nærhet, til nådens trone, for å bruke Hebreerbrevets terminologi. At denne nye adgang til Faderen skjer *ἐν ἐνὶ πνεύματι*, i en ånd, er et viktig aspekt ved teksten som vi vil utdype mer senere. Det synes imidlertid klart at omtalen av den 'ene ånd' korresponderer med talen om det 'ene nye menneske' og det 'ene legeme' i v15 og v16. Den nye enhet av jøder og hedninger i Kristus er også det sted hvor den ene Guds Ånd nå er tilstede og er virksom.

## Oppsummering

I v14-18 har Efeserbrevets forfatter gitt en begrunnelse for at hedningene nå er kommet i en helt ny situasjon, både til Gud og til Israel. Gud har i Kristus grepet inn og stiftet fred, ved at han på korset har forsonet de to grupper med seg selv, og dermed også med hverandre. Slik har han skapt en ny enhet, et nytt menneske eller et nytt legeme, hvor de to grupper hører sammen i et nytt fellesskap i Kristus, og hvor de har den samme adgang til Faderen i den Ånd som han har gitt dem begge. Men samtidig som forfatteren har tiltalt de hedningekristne med disse gode nyheter om deres nye situasjon i Kristus, har han også minnet de jødekristne leserne både om denne hedningenes nye situasjon og om at også de selv, gjennom Kristus er kommet inn i et nytt forhold til Gud.

### 3.2.3.1.3 v19-22

#### 1. Struktur

Jf. den tidligere gjennomgangen av avsnittet

#### 2. Oversettelse

- v19 *Så er dere altså ikke lenger fremmede og utlendinger,  
men dere er de helliges medborgere og Guds husfolk,*  
v20 *blitt bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll,  
- hjørnesteinen er Jesus Kristus selv,*  
v21 *i hvem hele bygningen holdes sammen og vokser til  
et hellig tempel i Herren,*  
v22 *i hvem også dere blir medoppbygget til en bolig for Gud i Ånden.*

#### 2. Eksegese

##### v19

Det nye ved de hedningekristnes situasjon i Kristus beskrives i den andre hovedsetningen i dette verset i en kontrast til deres tidligere liv. Dere er 'de helliges medborgere' skriver forfatteren. Subst. *συμπολίτης*, medborger, her fl., er et *hapax legomenon* i NT, og må sees i lys av v12 hvor det sies at de dengang var utestengt fra *τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ*, som vi oversatte Israel menighet. Det er altså et kultisk snarere enn et politisk perspektiv på dette begrepet i vår kontekst. Hvem sikter så betegnelsen *οἱ ἅγιοι* (de hellige) på i denne sammenheng. I 2 Mos 19,5 kalles Israel et hellig folk, i Rom 15,25 og 2 Kor 8,4 brukes det om urmenigheten i Jerusalem og vi vet fra en rekke Paulusbrev at dette uttrykket brukes som en almen tiltale til de Jesustroende på ethvert sted. Så også i dette brev,

1,1<sup>170</sup>. Det dreier seg, i helbibelsk sammenheng, om en betegnelse på det folk som Gud har utvalgt og utskilt for seg selv. Videre handler det om en beskrivelse av dette folks forhold til Gud, og ikke om en spesiell moralsk kvalitet som det har i seg selv<sup>171</sup>. I vårt brev kommer dette frem i 1,4 hvor helligheten hos de troende beror på Kristi utvelgelse, og i 5,26f hvor den er en følge av hans død for å rense og hellige menigheten. Men selv om den generelle bruk av betegnelsen 'hellig' i Efes henspiller på alle troende, jf. også 3,18; 4,12 og 6,18, er vi ikke overbevist om at dette er tilfelle i 2,19<sup>172</sup>. Den generelle tiltale av de hedningekristne som foreligger i hele konteksten her, v11-13 og v19, og implisitt i v14-18, gjør det unaturlig å regne med at forfatteren skulle ville si: 'men nå er dere, hedningekristne, alle kristnes medborgere'. Parallellen med v12 har fått noen til å hevde at det her dreier seg om Israel eller jødene<sup>173</sup>, eller de troende av jødisk opphav<sup>174</sup>. At det skulle dreie seg om Israel som sådan synes unaturlig utfra det perspektiv at det ikke er hele det jødiske folk som er blitt forsonet med Gud og de hedningekristne i den nye enhet, Kristi menighet. Men det kan gi god mening å si at det dreier seg om kristne av jødisk opphav, og da særlig som representanter for det nye fellesskap med utgangspunkt i Jesu apostler som ble opprettet etter pinse i Jerusalem<sup>175</sup>. Den andre hovedsetningen i v19 tar dermed opp igjen de to grupper, de hedningekristne og de kristne av jødisk opphav, og understreker, som i v12, at *det foreligger en frelseshistorisk kontinuitet som representeres av den jøde kristne del av menigheten*. Den nye enhet, som går utover det begge grupper representerte fra før, og hvor de er på like linje, beskrives så i siste del av v19. De hedningekristne er nå, sammen med de hellige, dvs. kristne av jødisk opphav, blitt Guds husfolk. På denne bakgrunn utvides bruken av ἄγιοι til å gjelde alle kristne.

Spørsmålet om *kontinuitet - diskontinuitet* mellom det etniske Israel og kirken er diskutert på en interessant måte av Lincoln.<sup>176</sup> Hans hovedpoeng er å understreke diskontinuitet, og å framheve den nye enhet i Kristus, som både jøder og hedninger nå innlemmes i, som en nyskapning. 'there is no escaping the conclusion that Ephesians 2 depicts the church in terms of a new, third entity, a third race which transcends the old ethnic and religious identities of Jew and Gentile'.<sup>177</sup> Dette er også i tråd med vår forståelse av Efes 2. Noe mer uklart blir det imidlertid hva denne kontinuitet består i. Lincoln taler om en 'potential continuity' på bakgrunn av de løfter som var talt til Israel. En kontinuitet som imidlertid gikk tapt ved Israels folkets ulydighet. Spørsmålet er imidlertid om ikke dette blir for svakt i forhold til den beskrivelse av de hedningekristnes situasjon som er gitt i v12, de 'var utestengt fra Israels menighet, og fremmede i forhold til paktene med deres løfte'. Den nye situasjonen er at de nå, i Kristus, har fått del i alt dette. Det synes noe abstrakt at det bare skulle være de messianske frelsesløfter, i seg selv, som borger for den frelseshistoriske kontinuitet mellom det etniske Israel og kirken. Er det mulig at Efeserbrevets forfat-

<sup>170</sup> Vi kan her ikke følge den tolkning, som foreligger hos noen forfattere, at uttrykket 'de hellige' i 1,1 karakteriserer de jøde kristne, mens 'de som tror på Kristus' er de hedningekristne, jf. Kirby (1968:170). Et vesentlig argument mot dette er den felles artikkel som determinerer begge ledd.

<sup>171</sup> Hos Paulus blir dette særlig klart i 1 Kor. Også de troende i Korint karakteriseres som hellige, 1,2, selv om Paulus har mye å utsette på deres moralske vandel. Deres hellighet er en kvalitet 'i Kristus', 1,30, og på bakgrunn av renselse for synd og urenheter i dåpen, 6,11.

<sup>172</sup> Mot Schnackenburg (1991:121), Lincoln (1990:150f) og Best (1998:277f). Det må innrømmes at det er denne tolkningen som har bredest støtte i litteraturen til Efes. Vedrørende det argument at begrepet *de hellige* nødvendigvis må brukes likt i alle tekster i Efes, så Lincoln (1987:614), vil vi argumentere for en større åpenhet for en variert bruk av samme begrep hos Paulus, bestemt av konteksten.

<sup>173</sup> Jf. til argumentasjon for dette jf. Barth (1974I:269f).

<sup>174</sup> Jf. f.eks. Moe (1956:74) og Strathmann, "πόλις καὶ", TDNT vol 6, 529-535, 535.

<sup>175</sup> Jf. til omtalen av urmenigheten i Jerusalem som *de hellige*, Rom 15,25; 1 Kor 16,1; 2 Kor 9,1. Til tanken om apostlene og de første kristne som en hellig rest eller rot, jf. Rom 9,27. 29; 11,3. Jf. også at apostlene kalles hellige, Efes 3,5.

<sup>176</sup> (1987) og (1990:150ff). Se ellers den omfattende litteraturliste til dette spørsmål hos Best (1998:267).

<sup>177</sup> (1987:616).

ter, selv om det skulle være en disippel av Paulus, kan ha forlatt det grunnleggende perspektiv i Rom 9-11, nemlig det at det finnes en rest igjen som danner kontinuitet over til og utgangspunkt for den nye enhet, kirken. Kontinuiteten er således for Paulus ikke bare en teologisk abstraksjon, men representeres og videreføres av ham selv, de andre apostlene og de første kristne av jødisk ætt.<sup>178</sup> Disse er de konkrete bærere av og videreformidlere av fellesskapet i Israels menighet og Guds frelsesløfter over i den nye enhet, Jesu Kristi menighet. Denne menighet er, både i teologisk og sosiologisk forstand, noe annet enn Israels menighet. Men det er denne som nå viderefører, formidler og nytolker de frelsesløfter som var talt til Israel.

Subst. *οἰκέλος*, husfolk, familiemedlem, forekommer to andre steder i NT, en gang om kristne trosfeller, Gal 6,10, og en gang om vanlige familiemedlemmer, 1 Tim 5,8, men knytter an til en bredere urkristen tradisjon hvor familieterminologi anvendes på menigheten og fellesskapet der, jf. Mark 3,33-35; Hebr 3,1-6<sup>179</sup>. Muligens foreligger det her også et mer kosmisk perspektiv hvor også engler og avdøde troende hører med<sup>180</sup>.

## v20

At uttrykket 'Guds husfolk' virkelig representerer den nye enhet i Kristus fremgår klart av v20. Dette husfolk tilhører et nytt hus som er 'blitt bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll', og det har som sin hjørnestein Jesus Kristus selv. Vi har tidligere vært inne på uttrykket 'apostlenes og profetenes grunnvoll', og det synspunkt at det skulle dreie seg om en forskyvning i forhold til Paulus forkynnelse som omtaler Kristus som grunnvollen, 1 Kor 3,11.<sup>181</sup> Fra vår side har vi gjort gjeldende at også steder som 2 Kor 5,19-20 og 1 Kor 15,1-11 kan leses som en beskrivelse av det apostoliske Kristusvitnesbyrd som grunnvoll for menigheten. At det innholdsmessig må dreie seg om et Kristusvitnesbyrd også her, fremgår av siste del av verset. Kristus er ikke bare grunnvollen, lagt gjennom det apostoliske vitnesbyrd om ham, men han er også hjørnesteinen eller sluttsteinen, muligens best forstått som den sentrale stein i bygningens takkonstruksjon<sup>182</sup>. Når det gjelder omtalen av profeter sammen med apostler her, taler rekkefølgen av ordene, og likeså omtalen av nytestamentlige profeter i 3,5; 4,11, for at det dreier seg om profeter i den nytestamentlige menighet som gjennom mottakelse av åpenbaring har vært med å forkynne Kristus på en grunnleggende måte<sup>183</sup>.

<sup>178</sup> Best (1998:269) kommer nær dette standpunkt når han sier '- at least for AE the church is continuous with Israel in a way in which it is not continuous with the Gentile world'.

<sup>179</sup> En bred og interessant redegjørelse for bruken i NT av terminologi og bilder fra familiesammenheng finnes i Sandnes, *A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons* (1994).

<sup>180</sup> Jf. Schnackenburg (1991:122) som bl.a. henviser til Fil 3,20; Hebr 12,2f og Åpb 7,-10; 14,1-5.

<sup>181</sup> Se diskusjonen om skiftet i billedbruken her hos Best (1998:281f), som ikke ser dette som noe argument mot paulinsk forfatterskap, 'authors regularly vary their use of metaphors' (281).

<sup>182</sup> Schnackenburg (1991:123f) gjør oppmerksom på at funksjonen til pron. *αὐτόν* i den dobbelte genitiv kan forstås litt ulikt. En mulighet er at Jesus Kristus er *dens* (grunnvollens) hjørnestein. Altså en stein som er lagt inn i fundamentet på en slik måte at alle andre steiner må innrettes etter den. En annen mulighet er å lese: Jesus Kristus *selv* er hjørne- eller sluttsteinen. Da åpnes også muligheten for at det kan dreie seg om en såkalt toppstein i en port eller takkonstruksjon. Vi går ikke inn på denne diskusjonen her, men henviser til fylldig drøftelse hos Schnackenburg og Lincoln (1990:154-156). Schnackenburg argumenterer for at det dreier seg om en hjørnestein i selve fundamentet, mens Lincoln gir gode grunner for at bildet av toppsteinen passer best i bildet av menigheten som et bygg og et legeme som skal vokse opp til ham som er hode, jf. også 4,11-16.

<sup>183</sup> Til en omfattende drøftelse av dette spørsmål, jf. Sandnes (1989:230-236).

Bildet av Kristus som hjørne- eller toppstein følges opp i v21 ved at det sies at hele bygningen vokser, idet den holdes sammen i ham. Verbalformen *συναρμολογουμένη* er en pass. part. av *συναρμολογέω*, holde sammen, holde på plass, og forekommer bare her og i 4,12. Meningen må være at både bygningens vekst, og det at den holdes sammen, beror på Kristus, noe som også korresponderer med Kristi sentrale rolle som skaper av den nye enhet i v14-18. Vekstens mål er å være et hellig tempel i Herren. Uttrykket *ναὸς ἅγιος*, et hellig tempel, er kjent fra 1 Kor 3,16, hvor Paulus bruker det om lokalmenigheten i Korint og *ναὸς* (tempel) brukes i samme brev også om den enkelte troende som et tempel for den hellige Ånd, 6,19. Her i Efes er blikket løftet ut over det individuelle og lokalkirkelige plan, og perspektivet omfatter den universelle kirke<sup>184</sup>, muligens også i kosmisk forstand<sup>185</sup>. Når dette tempel i v22, her betegnet med et nærmest synonymt begrep *καὶ τοικητήριον*, bolig, oppholdsted, Åpb 18,2, jf. LXX hvor det bl.a. er brukt om templet som Guds bolig, 1 Kong 8,13; Sal 75 (76),3, også sies å være en bolig for Gud i Ånden, signaliseres klart assosiasjoner til det gammeltestamentlige tempel som stedet for Guds nærvær på jorden, jf. 1 Kong 8,11; 2 Krøn 7,2-3; Sal 11,4. Bildet av kirken som et nytt tempel, ja endog av et hus som vokser, er ikke på noen måte nytt i denne tradisjonssammenheng. En viss bakgrunn finnes i jødiske tekster<sup>186</sup>, og ellers i 1 Kor 3,11-16 og 1 Pet 2,3-10.<sup>187</sup>

Det nye i Efes er, som sagt, *det universelle perspektiv*, som klart synes å henge sammen med kristologien i Efes. Den Kristus som er toppsteinen i kirken er den samme som har fått alle ting lagt under sine føtter. Derfor kan han også fylle kirken, sitt legeme, med sin fylde, 1,22-23.

#### 3.2.3.1.4. Oppsummering og utblikk

Bildet av kirken som et tempel, eller en bolig for Gud i Ånden, bygget opp på apostlers og profeters grunnvoll, og med Kristus som sluttsteinen som holder hele bygningen sammen, samtidig som denne vokser og strekker seg mot ham, utsier også mye om kirkens enhet. Den er en helt ny størrelse, skapt av Kristus gjennom hans korsdød for å forsonne alle mennesker med Gud og med hverandre. Således representerer den noe nytt ikke bare for de hedningekristne, men også for de Jesustroende av jødisk ætt. Dens røtter går tilbake til de gammeltestamentlige løfter og pakter, og derfor representerer den jøde kristne del av kirken, i en viss forstand, kontinuiteten i Guds frelseshistorie. Men i denne nye enhet må de finne seg i å stå på samme linje som de hedningekristne, og vokse og bygges opp sammen med disse, jf. tanken om vekst og oppbyggelse i 4,16. Begge grupper er nå likeverdige medlemmer av Guds nye husfolk. Dette bildet og terminologien som er brukt her har derfor mye å si, som en indirekte formaning, til begge grupper i menigheten. Poenget synes altså ikke bare å være å gi en generell redegjørelse for kirkens enhet med henblikk på forholdet jøder og ikke-jøder. Det gis samtidig en påminnelse til alle menighetens lemmer om hvor grunnleggende denne enhet er, og hvilken sentral rolle Kristus spiller både som den som har skapt enheten, og som den som stadig søker å holde den oppe.

<sup>184</sup> Uttrykket *πάσα οἰκοδομή*, uten best. art. vil etter vanlige grammatikalske regler måtte oversettes, 'ethvert hus', noe som vel kunne gi mening om forfatteren her hadde tenkt på ulike lokalmenigheter. En slik tolkning har imidlertid liten støtte blant nyere fortolkere, jf. Barth (1974I:271), da den bryter med konteksten her i 2,11-23 og også kommer i motsetning til tanken om det ene hellige tempel i v21b og v22. Det grammatikalske avvik er rimeligvis best forstått som en hebraisme, jf. Lincoln (1990:156) som bl. a. henviser til 1 Krøn 28,8 (LXX); Amos 3,1 (LXX), Apg 2,36; 17,26; Rom 3,20.

<sup>185</sup> Jf. til debatten om dette Lincoln (1990:156f) og Schlier (1968<sup>6</sup>: 143).

<sup>186</sup> Jf. Lincoln (1990:157) og Best (1998:287f).

<sup>187</sup> Jf. også vår drøfting av 2,22 i kap 4.2.5.

*De hedningekristne*, som er den gruppe som primært og eksplisitt adresseres, var en gang fremmede og utlendinger i forhold til Guds frelsesløfter til Israel. Nå har de imidlertid, gjennom Guds miskunn og nåde i Kristus, fått adgang til det nye gudsfolk, det nye legeme, det nye tempel hvor de er fullverdige medlemmer på linje med de troende fra det folk som Gud først hadde utvalgt seg. På bakgrunn av deres tidligere situasjon, og på bakgrunn av at endringen i denne ene og alene beror på Kristus og hans verk, har de stor grunn til å omgås sine jøde kristne trosfeller med ydmykhet og respekt.

*Men også for de jøde kristne* ligger det her en implisitt formanings om å erkjenne at i denne nye enhet, dette nye hus, er de gamle skillelinjer opphevet og de gamle murer brutt ned. Også for dem gjelder det at adgangen til det nye tempel beror på Kristi verk alene, og ikke på deres etniske opphav eller fortrinn. Den nye enhet i troen på Kristus, og medoppbyggelse sammen med de hedningekristne i det nye tempel representerer riktignok en kontinuitet med grunnleggende elementer i deres tradisjon. Men erkjennelsen av og troen på at den korsfestede Jesus er deres salvete Messias, må nødvendigvis bringe med seg en radikal nytolkning av loven og dens rolle i frelseshistorien.

Når det gjelder den historiske situasjon for de uttalte, og også underforståtte, formaning som vi mener å ha funnet i dette avsnittet, er vi av den mening at det er vanskelig å peke på noen konkret sådan. Vi kan ikke utelukke at Efeserbrevets budskap om forholdet mellom jøder og hedninger kunne passe inn i en etterpaulinsk situasjon på 70-80-90 tallet i Lilleasia. Imidlertid har vi ingen sikker informasjon om at forholdet mellom disse to grupper innen den kristne menighet var vanskeligere på denne tiden enn på 50-60 tallet.

### **3.2.3.2     3,1-13     *Paulus som apostel og formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet***

Som tidligere nevnt dreier det seg i dette avsnittet om en naturlig videreføring av tankegangen fra 2,11-22. Det nye er nå at Paulus og hans tjeneste introduseres som en viktig forutsetning for den konkrete realisering av den nye enhet mellom jøder og hedninger.

Det angis to grunner for at Paulus spesielle, og gudgitte tjeneste (v7), er særlig viktig. For det første dreier det seg om den spesielle innsikt som er gitt ham, gjennom en åpenbaring, i Guds frelseshusholdning og Kristi mysterium. Det dreier seg her om noe nytt som nå, i denne tidsalder, er blitt åpenbart for Paulus, og vel også for andre av Kristi apostler og profeter. Det andre er det spesielle kall til å forkynne det gode budskap om Kristi uutgrunnelige rikdom for folkeslagene. Målet for denne tjeneste og denne forkynnelse er at Guds veldige visdom, ved kirken, skal kunne bli kunngjort for maktene og myndigheten i himmelrommet.

Vi inndeler teksten på følgende måte, og drøfter et avsnitt av gangen. Vår gjennomgang sikter ikke på å gi en fullstendig eksegese, men konsentrerer seg om aspekter som er viktige for vårt hovedperspektiv:

1. Paulus selvpresentasjon som forvalter av Guds frelsesplan og Kristi mysterium, 1-5
2. Hans redegjørelse for innholdet i frelseshemmeligheten, v6
3. Paulus kall til å være tjener for og forkynner av denne hemmelighet, v7-9
4. Målet for tjenesten, kunngjøringen for maktene og myndighetene, v10-11
5. Avsluttende oppsummering og oppfordring, 12-13

#### **3.2.3.2.1     v1-5**

##### **1. Struktur**

Vår inndeling er primært innholdsmessig motivert, og bryter noe med syntaksen, som imidlertid også er nokså komplisert. Vi berører bare deler av den. Avsnittet innledes med en hovedsetning hvor verbet må underforstås, og vi får et brudd i den syntaktiske sammenheng (*en anakolut*) umiddelbart etter v1. Den naturlige fortsettelse kommer først i v14, så fra en side sett representerer v2-13 et innskudd. Hovedsetningen i v2, som vel må

forstås konsterende, etterfølges av en rekke utsagn som, frem til og med v5, klargjør og presenterer Paulus rolle.

## 2. Oversettelse

- v1 *Derfor, jeg Paulus, Kristi Jesu fange  
for deres skyld, dere hedninger -*  
v2 *dere har vel hørt om den forvaltning av Guds nåde  
som ble gitt meg for dere*  
v3 *at det ble kunngjort for meg gjennom en åpenbaring det mysterium,  
slik jeg tidligere også i kortfattet form har skrevet om,*  
v4 *for at dere skal kunne forstå, når dere leser det,  
min innsikt i Kristi hemmelighet,*  
v5 *den som ikke var blitt kunngjort for tidligere slekter  
av menneskenes barn,  
slik som den nå er blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter  
ved Ånden.*

## 3. Eksegese

v1

Vi ser her at den direkte tiltale av de hedningekristne fra 2,11 og 19 tas opp igjen i v1-4, deretter blir språkbruken mer generell og inklusiv. Særlig interessant i v1 er at jøden, den tidligere fariseer, Paulus, presenteres som en som er i fengsel<sup>188</sup> ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, for deres skyld, dere hedninger. Prep. ὑπὲρ med gen. oversettes vanligvis for, til fordel for, men innholdsmessig synes oversettelsen, for skyld, å passe bedre her. Paulus er i fengsel fordi han har fulgt det kall han har fått i forhold til hedningefolkene, jf. Kol 1,24; Fil 2,17 Dette er noe nytt, en jøde i fengsel for hedningers skyld. Kanskje en påminnelse om at det er jøder som har måttet betale prisen for at evangeliet har nådd ut til folkeslagene.

v2

Om forfatteren ikke er personlig kjent med leserne forutsetter han at de har hørt om den tjeneste han har mottatt fra Gud overfor hedningefolkene. Dersom det dreier seg om et rundskriv til menigheter i den vestre delen av Lilleasia, er det rimelig at Paulus opphold i Efesus er godt kjent i provinsen Asia, jf. Apg 19,10. Hans tjeneste karakteriseres her som ἡ οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, forvaltningen av Guds nåde - for dere. Subst. οἰκονομία, forvaltning, husholdning, plan, Luk 16,2; Efes 1,10, brukes med litt ulike betydningsnyanser i den nytestamentlige brevlitteratur. I Kol 1,25, jf. 1,28, synes det å betegne Paulus spesielle embete eller oppdrag til å forkynne, jf. 1 Kor 9,17. På vårt sted kvalifiseres det som en forvaltning av Guds nåde, noe som synes å indikere at vekten mer skal ligge på det innholdsmessige ved tjenesten<sup>189</sup>. Allikevel synes også tanken om det spesielle embete Paulus har fått å ligge implisitt<sup>190</sup>. Det dreier seg om en formidling av Guds nåde til hedningefolkene, jf. også v7 og v8. Også dette er noe radikalt nytt for den nye

<sup>188</sup> Avsnittet v1-13 er det mest personlige i Efes. Forfatteren presenterer seg som Paulus, og uttrykksmåten, ἐγὼ Παῦλος, jeg Paulus, tilsvarer Paulus måte å skrive på når han vil framheve sin egen posisjon eller et bestemt argument, 2 Kor 10,1; Gal 5,2; 1 Tess 2,8; Fil 19; Kol 1,23, jf. Best (1998:295f) som her går så langt med et tankeeksperiment om Paulus som forfatter at han også drøfter hvilket av Paulus fengselsopphold det her eventuelt kunne henvises til. Konklusjonen blir Rom, ettersom brevet, om det skulle være paulinsk, må være skrevet på slutten av hans liv.

<sup>189</sup> Så Schnackenburg (1991:131) og Best (1998:298).

<sup>190</sup> Jf. diskusjonen hos Lincoln (1990:173f).

tidsalder som beskrives i konteksten, 2,13ff. En jøde er gitt i oppdrag av Gud å bringe Guds nåde, dvs: hans vilje til å vise miskunn, tilgi synder og frelse syndere, 1,7; 2,4.5.8., til ikke-jøder.

### v3-5

I dette avsnittet framheves det nettopp at Paulus tjeneste representerer noe nytt i denne tidsalder. Det dreier seg om noe som tidligere ikke har vært kjent, men som nå er gjort kjent ved en åpenbaring. Subst. *ἀποκάλυψις*, åpenbaring, jf. Luk 2,32; Rom 2,5, har sin bakgrunn i den jødiske, såkalte apokalytiske, tradisjon, og indikerer at noe som tidligere var skjult eller tildekket nå er blitt avslørt og gjort synlig. Bruken av prep. *κατά* med akk., i følge, diskuteres noe, og indikerer muligens at det ikke bare dreier seg om en henvisning til åpenbaring, men også om en fremhevelse av denne åpenbaring som norm<sup>191</sup>. En slik tolkning vil indikere at det ikke bare var selve oppdraget å forkynne det omtalte mysterium som han mottok ved en åpenbaring, men også innholdet i dette som et normativt budskap. Det er imidlertid tvilsomt at det skal distingveres noe mellom den åpenbaring som ble gitt Paulus, og den som apostlene og profetene fikk del i ifølge v5. Også denne har iflg. 2,20, normativ karakter som grunnvoll for kirken. Verbet *γνωρίζω* kunngjøre, åpenbare, Joh 15,15; Rom 16,26, her i aor. pass., bærer med seg noe av samme betydning som *ἀποκάλυψις* / *ἀποκαλύπτω*. Det dreier seg om en hemmelighet som er blitt kunngjort gjennom åpenbaring. Vesentlig for vårt perspektiv på denne teksten er det også å registrere at denne åpenbaring, iflg. v5 ble gitt 'ved Ånden'. Framhevingen av åpenbaringsaspektet har muligens også en funksjon overfor de jødekristne tilhørere (lesere). Det gir en forsikring om at den radikale nyinterpretasjon av hedningenes forhold til Israels Gud, og av forholdet mellom jøder og hedninger i Kristus, ikke beror på Paulus eller andre apostlers påfunn, men har sitt opphav hos Gud selv.

Begrepet *μυστήριον*, *hemmelighet*, spiller en viktig rolle i Efes som en sammenfattende betegnelse på det budskap Paulus særlig har fått å forkynne, 6,19 hvor han skriver om *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*, evangeliets hemmelighet, jf. Kol 4,3. Denne hemmelighet har med Guds frelsesplan å gjøre, 1,9. Det dreier seg om en innsikt eller kunnskap som har vært skjult i eller hos Gud, 3,9, men som Paulus, og andre av Herrens hellige apostler og profeter nå har fått innsikt i, og som Paulus forkynner. Innholdet i hemmeligheten utdypes, som vi skal se, videre i v6, men Paulus har allerede redegjort for den på en omfattende måte i 2,11-22.

Det foregår en omfattende debatt om bakgrunnen for bruken av begrepet *μυστήριον* hos Paulus, og om forholdet mellom bruken av dette i Rom, 1 Kor og Kol, på den ene side, og Efes på den andre.<sup>192</sup> I hellenistisk sammenheng har dette begrepet sin bakgrunn i verbet *μύω*, lukke øynene. En *μύστις* er en (som med lukkede øyne) er blitt innviet i en kult eller rite, et *μύστηριον*. Det var et ord vel kjent og brukt i sammenheng med de såkalte mysteriereligioner, og også i sammenheng med innføring i filosofiske hemmeligheter. Når det gjelder bruken i NT konsentreres oppmerksomheten i bibelforskningen primært om en bakgrunn i GT og jødisk tradisjon, særlig visdomstradisjonen og apokalyptisk litteratur, men også i Qumranskriftene. *Μυστήριον* forekommer i Danielsboken som oversettelse av det arameiske *ܡܫܬܪܝܢ*, hemmelighet, som henspeiler på ting og forhold som tidligere var skjult, men nå er åpenbart, Dan 2,19, og særlig gjelder dette hendelser i endetiden, Dan 2,27-29, jf. syrBar 81,4 (48,2 og 85,8ff); 1 Hen 51,3; 71,4 og 103,2; 4 Esra 12,36-39 og 14,5f. Qumranskriftenes relevans diskuteres noe,<sup>193</sup> men det finnes også der tekster som støtter det syn at det nytestamentlige *μυστήριον* er blitt preget i en jødisk kontekst, jf. 1QpHab 7,1-14; 1QH 7,26f.

I det paulinske brevkorpus brukes dette begrepet med litt ulike vektlegginger. Noe mer allment om Guds hemmeligheter som ikke kan forstås utfra en rent menneskelig for-

<sup>191</sup> Jf. Lincoln (1990:175).

<sup>192</sup> Jf. Caragounis (1977), Bockmuehl (1990), Krämer, "*μυστήριον*", *EDNT* vol 2, 446-449, O'Brien, 'Mystery', *DPL*, 621-623, Lincoln (1990:30-31) og Best (1998:134-137).

<sup>193</sup> Jf. Caragounis (1977:129-133) og Krämer, *EDNT* vol 2,447.

nuft eller tankegang, 1 Kor 4,1; 13,2; 14,2; Kol 2,2. Videre i 1 Kor 2,1, jf. 1,23-31, om Kristi korsdød, eller nærmest synonymt med Guds visdom, *σοφία*, som er åpenbart i Kristi frelsesverk, 1 Kor 2,1-7. Men allerede i denne bruken ligger det ansatser til forståelsen av *μυστήριον* som Guds eskatologiske frelsesråd som er blitt åpenbart ved hans Ånd, jf. 1 Kor 2,10. Tydeligst kommer denne mening fram i Rom 16,25-27; Kol 1,25-26 og Efes 1,9f; 3,3-5. 9. Det postuleres av noen at begrepet har et noe annet innhold i Efes i forhold til de tidligere brev, bl.a. har det mistet noe av sitt eskatologiske preg og det er blitt spesielt knyttet opp til hedningemisjonen. Men hele misjonsperspektivet i Efes må vel nettopp ses under et eskatologisk perspektiv, hvor det som nå er åpenbart om hedningenes plass i Guds frelse, nettopp forstås som en del av den frelsesplan hvor alle ting skal sammenfattes i Kristus, 1,9-10.<sup>194</sup> Det er ellers en vesentlig forskjell mellom den paulinske bruk av *μυστήριον* begrepet og både jødisk og hellenistisk sammenheng, ved at dette her ikke betegner noe som er bestemt for en lukket krets. Den kalles en hemmelighet fordi den tidligere var skjult, 1 Kor 2,7. Nå bringes den imidlertid fram i lyset, og den kunngjøres helt åpent, for folkeslagene og for maktene og myndighetene, Efes 3, 8-10.

Når forfatteren skriver at han tidligere kort har omtalt denne hemmelighet, v3b, siktes det vel, som nevnt, til 1,9f og 2,11-22 i vårt brev<sup>195</sup>. Hensikten med dette var at de, ved å lese det, skulle kunne forstå den innsikt som Paulus har i Kristushemmeligheten. Hva som er innholdet i denne utdypes i neste vers.

### 3.2.3.2.2 v6

#### 1. Oversettelse

v6 *om at hedningene er med-arvinger og med-lemmer på legemet og med-delaktige i løftet i Kristus Jesus ved evangeliet*

#### 2. Eksegese

Det er tre viktige betegnelser som her brukes på hedningene, og som synes å sammenfatte vesentlige elementer fra avsnittet 2,11-22. Den gjennomgående bruk av prep. *σύν*, med, sammen med, i alle tre uttrykk, henspiller klart på den nye enhet beskrevet i v15b-16<sup>196</sup>, og indikerer at det hedningene her beskrives som, er de sammen med de troende av jødisk ætt<sup>197</sup> i Kristus<sup>198</sup>. Subst. *συγκληρονομός*, medarving, Rom 8,17; 1 Pet 3,7, er nært relatert til *κληρονομία*, arv, som brukes andre steder i Efes, 1,14.18; 5,5, som en betegnelse på endetidens frelse<sup>199</sup>.

Det andre uttrykk her, *σύσσωμος*, som muligens er en konstruksjon *ad hoc*, selv om det har visse paralleller hos Filo og i gresk litteratur<sup>200</sup>, har vi noe fritt oversatt 'med-lemmer på det samme legeme'. Vi har her igjen en henspeling på kirken som et legeme, 1,23; 2,16; 4,4; et nytt menneske skapt i Kristus 2,15. Bildet av de ulike lemmer på legemet

<sup>194</sup> Jf. til bruken av *μυστήριον* i Rom 11,25 hvor det nettopp dreier seg både om folkeslagene og Israelsfolkets endelige frelse.

<sup>195</sup> Forslag foreligger her også om at det kan dreie seg om en referanse til Gal 1,12 og 16, eller til Rom 16,25-27, jf. drøftingen av dette i Mitton (1951:333-336).

<sup>196</sup> Hos noen fortolkere leses dette uttrykket som en henspeling på et nytt forhold hedningene har fått til Israel, slik at de blir medarvinger til den frelse som er lovet Israel innen rammen av deres frelseshistorie, jf. Barth (1974I:337) og andre.

<sup>197</sup> Schnackenburg (1991:134f).

<sup>198</sup> Vi leser syntaksen her i v6 slik at leddet *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* refererer til alle de tre foregående uttrykk.

<sup>199</sup> Etter vår mening overdrives forskjellen mellom bruken av denne terminologien i Rom 8,17 og i Efes hos Schnackenburg, som hevder at det eskatologiske aspekt er avstreift i Efes, jf. (1991:134 n18). Betegnelsen av Ånden som et pant, eller forskudd, på arven, 1,14, indikerer nettopp at selve arven, det hedningene er medarvinger til, er noe som ligger i fremtiden.

<sup>200</sup> Jf. Lincoln (1990:180) og Robinson (1952:63).



som skal virke sammen for å fremme enhet og vekst er i Efes særlig utviklet i 4,15-16. Her fremheves det at hvert lem har en viktig oppgave i å utføre den funksjon som er tildelt hver del. I dette legemets liv og vekst er hedninger og jøder med-lemmer på like linje i Kristus. Det siste av disse uttrykkene, *συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας*, med-delaktige i løftet, har sitt utgangspunkt i subst. *μέτοχος*, deltaker, partner, Hebr 3,1; Luk 5,7. Forfatteren har tidligere nevnt at hedningene, i den tidligere tidsalder, var fremmede for paktene med deres løfte, 2,12. Uttrykket her kan knapt tolkes dithen at hedningene nå er blitt delaktige i løftene til Israel. På samme måte som det er skapt en ny enhet, et nytt legeme, i Kristus, som går utover og representerer noe nytt i forhold til Israels folk, så er det også i Kristus skjedd en foreløpig oppfyllelse av frelsesløftet som setter Israel og hedningene på like linje som med-delaktige i løftet, jf. Gal 3,14, og fyller dette med et nytolket innhold.<sup>201</sup>

Det siste leddet i v6, *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, gjennom el. ved evangeliet, uttrykker rimeligvis to perspektiver. Nemlig at det er *ved forkynnelsen* av evangeliet for hedningene at muligheten for å komme inn i denne nye situasjon åpnes opp for dem, og at det er *gjennom det å tro innholdet* i dette budskap (2,8) at de kommer inn i denne nye realitet.

### 3.2.3.2.3 v7-9

#### 1.Oversettelse

- v7 *For dette (evangelium) er jeg blitt en tjener  
i overensstemmelse med den Guds nådes gave som er blitt gitt meg,  
gjennom hans virksomme kraft.*
- v8 *Til meg, den minste av alle de hellige, ble denne nåde gitt,  
å forkynne for hedningene evangeliet om Kristi uutgrunnelige nåde,*
- v9 *og å gjøre det klart (for alle) hva forvaltningen av den hemmelighet  
som har vært skjult gjennom lange tider i Gud,  
han som skapte alt, består i.*

#### 2. Eksegese

Her fortsetter presentasjonen av Paulus fra v1-4, eller bedre presentasjonen av den spesielle tjeneste han er blitt kalt til<sup>202</sup>. Dette oppdrag har karakter av en gave som springer ut av Guds nåde, og det var gjennom Guds kraft at forfølgeren Paulus, den minste av de hellige, ble satt i stand til slik å bli en tjener for evangeliet. Vi har her igjen dette perspektiv, som representerer noe nytt i frelseshistorien, at en jøde utvelges til å forkynne Guds frelse for hedningefolkene. Men Paulus ble ikke bare kalt til å forkynne Guds frelse, men også til å klargjøre forvaltningen av, eller gjennomføringen av, Guds frelseshemmelighet. At denne hemmelighet har vært skjult *ἀπὸ τῶν αἰώνων*, fra tidene av, gjennom lange tider, korresponderer godt med åpenbaringsaspektet i v3, og vel også med tidsadverbet *νῦν*, nå, i v5. Den frelseshemmelighet som har vært skjult hos Gud gjennom lange tider har nå blitt åpenbart, både med henblikk på dens innhold og dens gjennomføring eller forvaltning. Og Paulus og hans tjeneste spiller en sentral og viktig rolle i dette.

<sup>201</sup> Schnackenburg (1991: 135), 'To be sure Israel once possessed the promise arising from the 'covenant' given to them by God (2,12); but Christ has gone beyond this horizon and altered it. Now the former promise (of the Messiah) is fulfilled in Christ and this fulfillment brings with it the new promise of the attainments of full salvation (cf. 1.13f.). Hence the Gentiles are "co-participants" in the promise with their fellow-Christians, be they former Jews or Gentiles'.

<sup>202</sup> Vi har tidligere opponert mot tendensen til å karakterisere dette avsnittet som en forherligelse av Paulus person som han selv ikke ville kunne ha forfattet. Det er ikke primært Paulus person som er i fokus, men dette at Gud radikalt har grepet inn og utvalgt en person som forfulgte kirken, til det nye og overraskende oppdrag å forkynne Guds frelse for hedningefolkene, jf. 1 Kor 15,8 og Kol 1,24.

### 3.2.3.2.4 v10-11

#### 1. Oversettelse

v10 *for at Guds mangfoldige visdom nå skulle bli kunngjort,  
gjennom kirken,  
for maktene og myndighetene i de himmelske områder,  
v11 ifølge det evige forsett som han gjennomførte,  
i Kristus Jesus vår Herre.*

#### 2. Eksegese

Den syntaktiske sammenheng mellom hensikts setningen i v10 og de foregående vers tilrettelegges trolig best ved at den relateres til de to infinitiver v8 og v9. Slik uttrykkes i v10 hensikten med hele den tankegang som begynner i v8. Guds nåde ble gitt til Paulus for at han skulle forkynne for hedningene, og for at han skulle gjøre klart for alle hva forvaltningen, eller gjennomføringen, av Guds frelsesplan består i. Og hensikten med dette var at Guds mangfoldige visdom skulle bli kunngjort for maktene og myndighetene. Her tas opp igjen et viktig tema fra 1,9-10. Vi ser også her klart at Efes gjenspeiler en virkelighetsforståelse hvor den usynlige del av skaperverket oppfattes som meget reell.<sup>203</sup> Uttrykket *οἱ ἐπουρανίοι*, de himmelske områder, spiller en viktig rolle i Efes som det sted hvor de gudfiendtlige makter opererer, 6,12, men også som det sted de troende er satt med Kristus, 2,6 og hvor Guds visdom og frelse i Kristus forkynnes. Det kan allikevel synes noe underlig at Paulus her omtaler en forkynnelse overfor maktene heller en overfor verden eller folkeslagene. Dette tema er imidlertid berørt i v8-9. Nå går han et skritt videre og bringer inn et kosmisk perspektiv. Rimeligvis skal dette perspektiv forstås i lys av beslektede tekster i Kol, jf. særlig Kol 2,8.16-18.20-23. Mye taler for at disse tekstene gjenspeiler forekomsten, i det aktuelle adressat område, av en spekulativ visdomslære, primært av jødisk apokalyptisk opphav, om englemakter som hersket i de himmelske områder og kontrollerte adgangen til de høyere himler og til Guds trone.<sup>204</sup> Ifølge Kol er det klart at en slik lære innebar en judaisering av kristentroen, 2,16f og 2,20f, og dermed også ville føre til splittelse. I virkeligheten ville en slik lære også medføre at Kristi herreløse, og de troendes status i ham, ville bli redusert og underlagt disse englemakters visdom. Det er Paulus poeng, i begge disse brev, at Kristus er opphøyet over alle makter og myndigheter, Kol 2,9-10.15; Efes 1,19-22, og at de troende derfor i ham har en åpen adgang til Guds trone. Kirken har derfor ikke noe behov for noe av den visdom som målbæres gjennom denne lære. Tvert om er det slik at kirken har del i Guds hemmeligste og dypeste visdom, nemlig det at både jøder og hedninger hører med til legemet, og i Kristus har en felles adgang til Gud. Derfor er det nå kirken som kan proklamere Guds visdom for maktene og myndighetene.<sup>205</sup> Når og hvordan skjedde det at denne visdom ble kunngjort? Verbalformen *γνωρισθή*, aor. konj. passiv av *γνωρίζω*, kunngjøre, meddele, synes å peke mot en enkelthendelse mer enn en prosess,<sup>206</sup> og det er da naturlig å tenke på kirkens tilblivelse og den grunnleggende forutsetning for dette i Jesu død og oppstandelse. Selve kirkens tilkomst og eksistens som en ny enhet, midt i det splittede kosmos, er i seg selv et vitnesbyrd om Guds makt og seier over de onde makter, jf. 2,2; 6,12. Slik blir også enheten i menigheten er et bilde på gjenopprettelsen av den kosmiske enhet som er

<sup>203</sup> At det her skulle dreie seg om jordiske makter og myndigheter må anses som svært lite sannsynlig, jf. diskusjonen hos Dunn (1998:107f) og Best (1998:322f).

<sup>204</sup> Jf. steder som 1 Henok 61,10; 2 Henok 20,1; TestLev 3,8. Jf. Dunn (1998:107f). og også Perkins (1997:85f) som refererer endel relevante avsnitt fra Qumranskriftene.

<sup>205</sup> Jf. Turner (1995:147f), 'But Ephesians 3:10 represents the peak of of Paul's subtle polemic in that it sets out to reverse the opponents' programme: rather than the powers giving wisdom to the church, it is instead the church which makes God's multi-faceted wisdom known to the heavenly powers'.

<sup>206</sup> Jf. Best (1998:324).

gått tapt, 1,10. Og Guds frelsesplan sikter da, i sin fulle konsekvens, på at alt, både i himmelen og på jorden, skal sammenfattes i Kristus. Gjennom det at Guds frelsesøkonomi nå er åpenbart for Paulus, og at han har forkynt den både for hedninger og jøder (alle), er således samlingen og sammenfatningen av denne nye enhet i kosmos begynt.

### 3.2.3.2.5 v12-13

#### 1. Oversettelse

v12 *I ham har vi frimodighet og adgang med tillit,  
gjennom troen på ham*

v13 *Derfor ber jeg dere om ikke å miste motet på grunn av mine trengsler  
for dere, disse er deres ære.*

#### 2. Eksegese

Her tas igjen uttrykket *προσαγωγή*, adgang, opp. Dette har tidligere vært introdusert i 2,18 som et sentralt uttrykk i hele konteksten. Vektleggingen kan synes å være noe forskjellig; i 2,18 er det jødernes og hedningers felles adgang til Faderen som står i fokus, mens det i 3,12 vel mer tenkes på den frimodige bønneadgang til Gud. Perspektivet er allikevel det samme i begge tekster. Forfatteren summerer så og si opp noe av målet for Guds frelsesplan; å tilveiebringe en ny og åpen adgang til Faderen for jøder og hedninger på like linje. Og preposisjons uttrykkene 'i ham', jf 1,7.11 og 2,21, og 'gjennom troen på ham' knytter, som i 2,16-18, denne adgang sammen med Kristus og hans frelsesverk. Det er på grunn av Kristus 'vi' nå har denne frimodighet og adgang med tillit<sup>207</sup>. Substantivet *παρρησία*, som i klassisk gresk nærmest har betydningen talefrihet, frihet til å si alt, ble i jødedommen også overført på forholdet til Gud. I NT brukes det særlig om den troendes frimodige og tillitsfulle forhold til Gud i bønn, Hebr 4,16; 10,19; 1Pet 3,18; 1 Joh 3,21; 5,14, men også om en frimodig og åpen forkynnelse av evangeliet, Efes 6,19; Apg 4,13. Framhevingen av denne frimodige og tillitsfulle bønneadgang til Faderen fungerer også, sammen med hele redegjørelsen for hans tjeneste fra v2 av, som en bakgrunn for Paulus oppfordring i v13. De troende skal ikke behøve å miste motet på grunn av hans trengsler. Selv er Paulus seg bevisst at disse representerer en viktig side ved hans tjeneste, han lider *ὕπερ ὑμῶν*, 'for dere, el. til beste for dere'. I Kol 1,24 utfoldes dette enda sterkere. Paulus lider for Kristi legeme, kirken, som han er satt til å tjene. Kanskje ligger et aspekt av Kristusetterfølgelse for ham i dette, jf. Efes 5,25b. Derfor kan han endog glede seg over lidelsene, og derfor kan han også understreke at disse er til ære for leserne.

### 3.2.3.2.6 Oppsummering

Vi har sett hvordan Paulus, i en kontekst, 3,1-21, hvor han særlig vil fremheve og beskrive sin forbønn for leserne, også skyter inn et avsnitt, 3,2-11, hvor han redegjør for sin spesielle kallelse og tjeneste. På bakgrunn av en åpenbaring har han fått i oppdrag å forvalte Guds nåde, og å kunngjøre sider ved Guds frelsesplan som tidligere ikke har vært kjent. Innholdet i dette, som han kaller Kristi hemmelighet, går særlig på den innsikt at hedningene, i Kristus, er fullverdige medarvinger til Guds frelse og likeverdige medlemmer på det nye legeme som nå er skapt, kirken. Apostelen Paulus spiller selv, med sin person og med sin tjeneste, en viktig rolle i gjennomføringen av denne frelsesplan, og han er seg bevisst at lidelse og motgang er en viktig del av tjenesten.

<sup>207</sup> Både språklig og innholdsmessig passer det best å knytte uttrykkene 'frimodighet' og 'adgang med tillit' sammen, slik at en også kunne oversette, 'i ham har vi en frimodig og tillitsfull adgang', jf. Lincoln (1990:189f).

### 3.2.4 Formaninger om å virkeliggjøre den kristne enhet

Efeserbrevet er bygget opp på en måte som er typisk for mange paulinske brev. Det består av to hoveddeler: en første del (1,3-3,21) som primært har et teologisk, læremessig preg, og en annen hoveddel (4,1-6,20) som inneholder mer praktisk orienterte formaninger om det kristne liv. I vårt forslag til inndeling har denne andre del fått overskriften *Formaninger til virkeliggjørelse av det kristne liv i kirken og i verden*. Og, som vi skal se, er det en klar sammenheng mellom den læremessige og den formanende hoveddel i Efes. Det avsnitt av formaningsdelen som særlig er interessant med henblikk på vår problemstilling: *Kirkens enhet i Efeserbrevet*, er 4,1-16. Dette avsnittet kan inndeles i tre underavsnitt som følger:

1. v1-6 De troendes fastholdelse av kirkens enhet som et viktig anliggende
2. v7-13 Enheten i kirken berikes av et mangfold av tjenester og nådegaver
3. v14-16 Det er når de ulike gaver og tjenester virker sammen at kirken vernes mot villfarelse og vokser som et organisk hele i sannhet og kjærlighet

Hovedvekten i vår gjennomgåelse vil ligge på en forholdsvis detaljert drøftelse av v1-6, hvor vi får et godt inntrykk av hva som er viktige, konkrete, elementer i den foreliggende enhet. V7-13 og v14-16 vil bli gjennomgått primært med henblikk på struktur og hovedpoeng.

#### 3.2.4.1 Efes 4,1-6 *De troendes fastholdelse av kirkens enhet som et viktig anliggende*

Dette avsnittet lar seg igjen, innholdsmessig og syntaktisk, inndeles i to underavsnitt, v1-3 og v4-6, og vi drøfter disse i rekkefølge.

##### 3.2.4.1.1 v1-3

###### 1. Struktur

Vers 1 innledes med det programmatisk hovedverbet i avsnittet, *παρακαλῶ*, *jeg formaner*, som er konstruert med en infinitivsetning som angir selve hovedtema for hele formaningsdelen.<sup>208</sup> Det dreier seg om å vandre eller leve på en måte som er verdig det kall en er kalt med. Denne formaning føres videre i v2 og v3, idet det presiseres ved hjelp av preposisjonsuttrykk og partisippdekkende hva som er forutsetningen for at formaning i v1 kan realiseres, og angis hva som er et sentralt aspekt ved den, nemlig fastholdelse av enheten.

###### 2. Oversettelse

- v1 *Jeg formaner dere derfor, jeg, den fengslede i Herren,  
om å vandre verdig det kall dere er blitt kalt med*  
v2 *med all ydmykhet og mildhet, med langmodighet  
idet dere bærer over med hverandre i kjærlighet,*  
v3 *og idet dere bestreber dere på å bevare Åndens enhet  
ved den fred som binder sammen.*

<sup>208</sup> Formaningene hos Paulus forekommer ofte med en imperativform av det aktuelle verb, jf. Rom 6,11. 12f; Gal 5,16; Kol 3,2. 5-12; Efes 5,8, men i sammenheng med verbet *παρακαλέω* anvendes gjerne en infinitiv- eller partisippkonstruksjon for å få fram det imperativiske, jf. Rom 12,1; 15,30; Fil 4,2-3. Jf. den omfattende studie til bruken av dette verbet hos Paulus i Bjerkelund (1967).

### 3. Eksegese

v1

Det foranstilte verbet *παρακαλῶ* (*παρακαλέω*) er sentralt og viktig i formaningsssammenheng i den nytestamentlige brevlitteratur. Den språklige grunnbetydning er tilkalle, kalle til hjelp, Apg 28,20; Luk 8,41. Det har i NT ulike betydningsnyanser, formane, overtale, Luk 3,18; Apg 2,40, men også trøste, oppmuntre Matt 2,18; 5,4. I LXX gjengir det primært det hebr. *nicham*, som gjennomgående betyr trøste, men også kan brukes i betydningen oppfordre, formane, Ordsp 8,4. Det kan være verd å merke at dette verbet aldri brukes i LXX for å gjengi den profetiske forkynnelse. Grunnen er muligens at denne har for mye trussel i seg. Hos Paulus er det primært en evangelisk, trøstende og oppmuntrende klang i *παρακαλέω* - *παρακλήσις*, 1 Kor 4,14-17; 1 Tess 2,10-12; Filemon 8f; Rom 15,5. Det synes ikke å være noen tilfeldighet at formaningsavsnittene ofte kommer i siste del av et brev, for de forutsetter og gjenspeiler de evangeliske grunnsannheter som er utlagt i første del<sup>209</sup>. Videre i Efes ser vi hvordan dette verbet best kan oversettes med 'gi nytt mot', 6,22, og i 5,8 ser vi noe av formaningsens indre dynamikk,

*'En gang var dere selv mørke, men nå - i Herren - er dere lys. Lev da som lysets barn!'*

Formaningsens sikte er altså dette: å tilskynde og oppmuntre de troende til å leve ut det nye liv de har i Kristus.

Konjunksjonen *οὖν*, derfor, som følger umiddelbart etter verbet indikerer ofte at det som nå følger har sin begrunnelse i det foregående. Slik er det naturlig å se en nøye sammenheng mellom de formaningsutsagn som kommer fra 4,1 av og første del av brevet. Og da ikke bare med doksologien og bønner i 3,14-17, men med hele brevet.<sup>210</sup>

Vi legger videre merke til det betonte *ἐγώ*, jeg, som igjen presenterer forfatteren, og ikke etterlater noen tvil om at brevet uttrykkelig utgis for å være paulinsk, jf. 3,1.

Når han her omtaler seg som *den fengslede, eller fangne, ἐν κυρίῳ*, i Herren, synes dette å fremheve hans sterke forpliktelse på og underordning under Herrens vilje. Det ligger dermed nær genitivuttrykket i 3,1, men har en annen valør enn den vanligere formel *ἐν Χριστῷ*, i Kristus, som mer refererer til delaktighet i frelsen, jf. vår kommentar til 2,13 (3.2.3.3.).

Det leserne oppmuntres til angis ved verbal formen *περιπατῆσαι*, aor. inf. av *περιπατέω*, som konkret betyr vandre omkring, Matt 9,5; 11,5. Dette verbet har i jødisk og nytestamentlig språkbruk ofte en pregnant betydning av livsførsel, moralsk leveste (jf. 2,1f.10; 4,17; 5,28), og oversettes her best *vandre, leve, føre sitt liv*.

Det dreier seg altså om en formaning til å leve på en bestemt måte, nærmere presisert ved adverbet *ἀξίως*, og subst. *ἡ κλήσις*. Adverbet har grunnbetydningen, av samme verdi, svarende til, og oversettes i NT ofte verdig. Særlig gjelder dette i sammenheng med å strekke seg mot et mål, jf. 1 Tess 2,12 og Fil 1,27. Målet er her det kall de troende er kalt med. Subst. *κλήσις*, kall, forekommer i Efes også i 1,18, og det er naturlig å se formaning her i lys av dette sted. Både i 1,18 og 4,4 forekommer *κλήσις* sammen med *ἐλπίς*, håp. De troende er kalt til, eller med henblikk på, et håp. Her indikeres klart et eskatologisk aspekt, jf. Rom 8,30; 1 Kor 1,9. Det dreier seg om et kall til å leve sitt liv i forventning til det Guds rike som kommer, 5,5, og i forvissning om at Gud da skal avsløre alle mørkets gjerninger og all urett, 5,8-14. Samtidig ligger det i hele formaningsavsnittet 4,1-6,20, og da særlig i 4,17-5,20, et klart vitneperspektiv. De kristnes livsførsel skal være et vitnesbyrd om Guds kjærlighet og miskunn i Kristus. Denne har gitt delaktighet i et nytt liv, hvor Gud legger gode gjerninger ferdig, 2,4-10.

<sup>209</sup> Schnackenburg (1991:162). I norsk sammenheng foreligger det betydelige bidrag til forståelse av de nytestamentlige formaninger i Utne (1963:65-79) og Bjerkelund (1967). En del av dette materialet er popularisert i Hanssen (1973). Til den teologiske forståelse av formaning i NT, i reformatorisk og aktuell preken, jf. Börjesson (1969) og Ivarsson (1956:113-144).

<sup>210</sup> Jf. Best (1998:359).

I disse versene konkretiseres det hva det ligger i formaningen i v1. Hvordan kan en vandre verdig det kall en er kalt med? Først nevnes tre subst. som indikerer grunnleggende holdninger den troende er kalt til å la seg prege av. Det er sikkert ingen tilfeldighet at disse tre uttrykk gjenspeiler tilsvarende uttrykk om Kristus. Det er et gjennomgående motiv hos Paulus at Kristus fremstilles som forbilde for den troende, jf. Rom 8,29; 2 Kor 3,18; Fil 2,5 og særlig Kol 3,5-17. Til *ταπεινοφροσύνη*, ydmykhet, Apg 20,19; Fil 2,3, jf. om Kristus Fil 2,8. Til *πραΰτης*, mildhet, saktmodighet, 1 Kor 4,21; Gal 5,23, jf. om Kristus Matt 11,29 og 2 Kor 10,1. Til *μακροθυμία*, langmodighet, fordragelighet, 2 Kor 6,6; Gal 5,23, jf. om Kristus 1 Tim 1,16. Det nye liv som Paulus oppmuntrer til har klart sitt utgangspunkt og sin forutsetning i Kristi egen måte å opptre på. Partisipp formen *ἀνέχόμενοι* av *ἀνέχομαι*, holde ut med, bære over med, Matt 17,17, 2 Kor 11,19, indikerer at det nettopp er de grunnleggende holdninger som her er nevnt som setter de troende i stand til å bære over med hverandre og holde ut med hverandre. At dette må skje i kjærlighet viser også at formaningen har sitt utgangspunkt i Guds kjærlighet i Kristus, 1,5; 2,4-8; 3,19, jf. 5,2:

*‘Lev i kjærlighet, slik som også Kristus elsket oss og gav seg selv for oss –’*

Også dette er et gjennomgående tema hos Paulus, at det er Guds kjærlighet i Kristus, og Kristi konkrete kjærlighet mot mennesker, som motiverer og setter troende mennesker i stand til å elske hverandre, jf. Rom 5,5; Kol 3,12-17.<sup>211</sup>

Formaningsperspektivet, som ble anslått fra v1 av, føres så videre i v3 ved partisippet *σπουδαζόντες* og infinitiven *τηρεῖν*, ‘idet dere bestreber dere på, eller legger vekt på, å bevare –’. Verbet *σπουδαζω* har grunnbetydningen, haste, ile, men oversettes hos Paulus som oftest, ivre for, bestrebe seg på, Gal 2,10; 1 Tess 2,17. Det som skal bevares eller fastholdes er *Åndens enhet*. Substantivet *ἐνότης*, som kommer av tallordet *εἷς*, en, er et pregnant og programmatisk uttrykk som bare forekommer i denne teksten i NT, jf. også v13. Enhetstanken her har klart sin bakgrunn i hele konteksten i Efeserbrevet, men vel også i GT. I GT og jødedommen er det en grunnleggende tanke at Gud selv er en, 5 Mos 6,4, og at Israel, som hans folk, derfor også er ett. Tanken om menighetens enhet kommer også, særlig i sammenheng med legemetanken, klart frem i en rekke tekster utenfor Efes, jf. Rom 12,4f.; 1 Kor 10,17; 12,13; Gal 3,28. Videre ser vi, også i tekster utenfor Efes, at bakgrunnen for talen om menighetens enhet nettopp er understrekningen av den ene Herre, 1 Kor 8,6 og den ene Gud, 1 Kor 8,4.6; Gal 3,20; Rom 3,30. I rammen av Efes gir 2,14-21 en naturlig og viktig bakgrunn. Det dreier seg om å fastholde den enhet som er skapt i det nye menneske, det nye legeme, den nye familie og det nye hus eller tempel som nå er blitt en bolig for Gud ved Ånden. Fremhevingen av at det dreier seg om *Åndens* enhet impliserer to forhold. For det første at enheten stammer fra Ånden<sup>212</sup> (subjektsgenitiv), og for det andre at den derfor ikke er menneskeskapt. Den nye enhet foreligger på grunnlag av Kristi frelsesverk og ikke ved at mennesker slutter seg sammen. Men samtidig som den er gitt på forhand, må den også realiseres gjennom den måte menighetens medlemmer forholder seg til hverandre og lever sammen. Her kommer nettopp formaningsdynamikken inn; det dreier seg om en tilskyndelse til å realisere noe de allerede er.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Selv om disse tre begrepene også finnes og framheves, det første i jødisk sammenheng og de to neste i det sekulære samtidige samfunn, så Best (1998:363), ‘Of the three virtues expressed here none is peculiarly Christian’ så er det motiveringen utfra Kristi kjærlighet og forbilde som gir formaningen her sitt kristne særpreg. Jf. også Schnackenburg (1991:163f).

<sup>212</sup> ‘It is the unity which the Spirit creates and preserves’, Best (1998:365).

<sup>213</sup> Dette ‘allerede - men enda ikke’ perspektiver er typisk for paulinsk teologi på mange områder, og henger sammen med hans tenkning om spenningen mellom de to tidsaldre, den nåværende og den kommende, jf. til en generell presentasjon av dette hos Dunn (1998:466-472). Denne spenning gjelder seg naturligvis også gjeldene når det gjelder livet i og enheten i kirken.

Utfra andre Paulustekster får en det inntrykk at enheten særlig kommer tilsyne gjennom sakramentene dåp og nattverd, jf. 1 Kor 12,13; Gal 3,27 og 1 Kor 10,17. Videre ser vi i 1 Kor, hvor jo også nettopp enheten i menigheten er et sentralt tema (1,10), ulike konkrete forhold som kan true enheten; partivesen ved at ulike grupperinger eller enkeltpersoner påberoper seg ulike lærere, rettssaker for verdslige domstoler mellom troende brødre, ubalansert bruk av åndelige gaver og manglende vilje til omsorg over sosiale grenser. Derfor er det slik at selv om enheten er gitt på forhand, så må den stadig bevisstgjøres og fastholdes. Dette kommer i vår tekst også klart til uttrykket gjennom verbet *τηρεῖν*. Det dreier seg om å ta vare på, eller bevare, noe en allerede har, jf. 1 Kor 7,37; 2 Kor 11,9. Det avsluttende preposisjonsuttrykket sier også noe vesentlig om den Åndens enhet det her dreier seg om. Om en forstår genitiven *τῆς εἰρήνης* her som en opphavs-genitiv<sup>214</sup>, blir meningen at 'sammenbindingen' nettopp utvirkes av den fred som Gud har tilveiebrakt i Kristus, 2,14-17, jf. Filip 4,7. Begrepene *enhet* og *fred* blir da nært forbundet med hverandre. Fordi det i Kristus er skapt fred, og skilleveggen er brutt ned, er mennesker i Kristi menighet, også jøder og hedninger som tidligere sto steilt mot hverandre, nå bundet sammen i Åndens enhet.

### 3.2.4.1.2 v4-6 *Enheten har sin grunn i Guds egen enhet*

#### 1. Struktur

Avsnittet her består av formelaktige uttrykk, syv i tallet, som følger opp og begrunner formaningene om å bevare enheten i kirken. Rimeligvis dreier det seg om tidlige bekjennelsesuttrykk, kanskje med et innskudd av forfatteren i v4b.

#### 2. Oversettelse

v4 *Det er ett legeme og en Ånd,  
likesom dere også ble kalt til ett håp ved deres kallelse*  
v5 *en Herre, en tro, en dåp*  
v6 *en Gud og alles Far  
han som er over alle og gjennom alle og i alle.*

#### 3. Eksegese

v4

Vi må underforstå et hovedverb, rimeligvis *εἰμύ*, i begynnelsen av dette vers, og vår oversettelse viser at vi har valgt en indikativform, *ἐστίν*, det er. I eldre kommentarer kan en finne forslag om å underforstå en imperativform, slik at avsnittet her skulle videreføre formaningen fra v1-3. V4-6 har imidlertid et helt klart deklarasjonspreg. Det slås fast at det er, eller foreligger, ett legeme, en Ånd etc.. Den nære sammenstilling av disse begrepene ett legeme og en Ånd foreligger allerede i 2,16-18, men finnes også i andre Paulustekster, jf. 1 Kor 12,13. Her uttrykkes noe grunnleggende ved Paulus forståelse av kirken, hans *ekklesiologi*. Når han beskriver kirken som Kristi legeme, utsies det, særlig i Efes og Kol, noe om kirkens nære forbindelse med Kristus, han som er dens hode, 1,22; 4,15; 5,23 og Kol 1,18. Kirken er hele tiden underlagt Kristus og avhengig av ham.

Helt avgjørende for Paulus er det videre at dette legeme er en bolig for Gud ved Ånden, 2,22, eller kortere uttrykt, for Guds Ånd, 1 Kor 3,19. Slik er det nettopp som Kristi legeme at kirken er bærer av en åndelig virkelighet. Legemet er fylt av Kristus, 1,23, fylt

<sup>214</sup> Til ulike måter å oppfatte genitiven her på, jf. Moe (1956:96) og Best (1998:365f). Best oppfatter den som 'epexegetical', (forklarende, beskrivende). Kjærligheten er grunnlaget for enheten, freden lik 'sementen' som holder den sammen, op. cit.

av ham som selv er bærer av hele Guds fylde, Kol 1,19. For Paulus er det tydeligvis umulig å tenke seg at Kristusvirkeligheten kan være nærværende i kirken uten at også Ånden er det. Eller at Ånden kan være nær uten at Gud er det.

Om vi skal reflektere noe mer systematisk over forholdet mellom disse to sentrale begreper i paulinsk ekklesiologi, *σῶμα* og *ἐκκλησία*, kan dette vel bestemmes på følgende måte: *ἐκκλησία* beskriver kirken som en ytre, observerbar, størrelse; de mennesker som kommer sammen for å tilbe Gud. Kirken, bestemt som *ἐκκλησία*, er dermed aldri usynlig. Den er en synlig, sosiologisk observerbar størrelse, fordi menneskene som kommer sammen naturligvis er synlige, og fordi de gjør ting sammen som kan registreres og studeres. Samtidig er kirken, som *σῶμα*, Kristi legeme, også bærer av en usynlig åndelig virkelighet. Så selv om kirken aldri kan være usynlig, er det allikevel skjult for det menneskelige øye hvem som egentlig er sanne lemmer på Kristi legeme og som dermed har del i den åndelige virkelighet kirken er bærer av. Ytre sett kan det observeres at mennesker gjennom dåpen tas opp som med-lemmer i kirken som *ἐκκλησία*, og dermed også innpodes som lemmer på kirken som *σῶμα* (1 Kor 12,13). Ytre sett indikerer også menneskenes aktive deltakelse i kirkens gudstjenesteliv, og ved det måltid som gir samfunn (*κοινωνία*) med Kristi legeme og blod (1 Kor 10,16), at disse både er med-lemmer i *ἐκκλησία*, og lemmer på *σῶμα*. Men bare Gud selv, som kjenner hjertene, vet hvem som lever i og av den åndelige virkelighet kirken som Kristi legeme representerer. I teorien vil en da kunne tenke seg to konsentriske sirkler, hvor den innerste representerer *σῶμα* og den ytre *ἐκκλησία*.

For Paulus synes det imidlertid ikke å være aktuelt å tenke at disse to sirkler avviker så mye fra hverandre, jf. den nære sammenstilling av disse to begreper i Efes 1,22f.

Som Kristi legeme, kvalifisert ved Åndens nærvær, er menigheten det nye Guds tempel i verden, 2,20-22.

Vi har tidligere nevnt at det i Efes og Kol foreligger en viss forskyvning i bruken av uttrykket Kristi legeme om kirken i forhold til eldre brev som 1 Kor og Rom. I de sistnevnte hører også hodet med sine ulike organer som øye, øre og nese (luktesans), 1 Kor 12,16f, med til den totale kropp som er Kristi legeme. For noen fortolkere blir denne forskjell i billedbruk et indisium på at Paulus selv ikke kan ha skrevet Efes og Kol. Det må imidlertid påpekes at bildet av kirken som Kristi legeme er det samme, og at forestillingen om Kristi reelle nærvær i sitt legeme også finnes i de eldre brev, jf. 1 Kor 12,12. Forskjellen i billedbruk kan således, innen rammen av paulinsk forfatterskap, forstås utfra dette at fokus er forskjøvet fra lokalmenighet til kirken som universell størrelse, og at Paulus nettopp evner å bruke sine metaforer på en ny og frisk måte.<sup>215</sup>

Det er ført en omfattende diskusjon vedrørende den idéhistoriske bakgrunn for bildet av kirken som Kristi legeme og Kristus som hode for kirken.<sup>216</sup> Begrepet *ἡ κεφαλή*, hode forekommer riktignok ikke eksplisitt i noen av de tekstene vi foreløpig har drøftet, men er allikevel vesentlig for tematikken her. Når Kristus i Efes og Kol beskrives som *κεφαλή*, hode, er hodet forstått som en egen enhet, forskjellig fra, men også som en del av kroppen, Kol 1,18; 2,9; Efes 4,15 og 5,23b. Forholdet mellom Kristus og kirken kan, i forlengelsen av dette, bestemmes med litt ulike vektlegging. Rent språklig kan vel betydningen *kilde, opphav* belegges for *κεφαλή*,<sup>217</sup> og en slik betydning; Kristus som kilde, opphav for kirkens vekst kan vel gi mening i tekster som Efes 1,23; 4,16 og Kol 2,19.

<sup>215</sup> Jf. Wright (1986:74), som også påpeker, 'If God's people are the new humanity, the metaphor of a human body is utterly appropriate to express not only mutual interdependence (as in Rom. 12:5; 1 Cor. 12:12ff.) but also, as here, an organic and dependent relationship to Christ himself. Hence: *And he is the head of the body, the church*'. Jf. også diskusjonen til dette spørsmål hos Best (1998:190-192), hvor konklusjonen er 'If a contrast then exists between the earlier epistles and Ephesians and Colossians in respect of emphasis it is not an absolute one'.

<sup>216</sup> I kommentarlitteraturen forekommer denne diskusjonen gjerne i sammenheng med drøftingen av 1,22f, jf. Lincoln (1990:66-72), eller i et eget ekskurs, jf. Schnackenburg (1991:298-302) og Best (1998:189-196). En hel mengde monografier og spesial studier finnes også til dette tema, jf. for eksempel Robinson (1952), Best (1955), Fung, "Body of Christ", *DPL*, 76-82 og Schweizer, "*σῶμα*", *EDNT* vol 3, 321-325. En oppdatert oversikt, med omfattende bibliografi, men med hovedvekt på de tidlige Paulusbrev finnes i Dunn (1998:533-564).

<sup>217</sup> Jf. særlig drøftingen av dette i Fee (1987:501ff, og særlig note 42).



Viktigere synes imidlertid tanken om hodet som leder, overhode å være, tilsvarende oversettelsen av det hebr. **רִאשׁוֹ** i LXX, jf. 5 Mos 28,13; Dom 11,11; og 2 Sam 22,44. Denne betydning foreligger rimeligvis i 1 Kor 11,3,<sup>218</sup> og klart i Efes 5,23<sup>219</sup> og Kol 2,10. Utrykket *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ*, (og gav ham, som hode over alle ting, til menigheten) i 1,22 kan også vanskelig leses annerledes enn at Kristus fremstilles som overhode, leder. Den beste tolkning av forholdet mellom Kristus som hode og menigheten som hans legeme, slik dette beskrives i Efes og Kol, er muligens å se en kombinasjon eller interaksjon mellom disse to betydnings-nyanser. Kristus er menighetens overhode og leder, men han er også kilde for den åndelige virkelighet som er tilstede i menigheten, og han er den som gir vekst og modning til sitt legeme. Implisitt i bildet er utvilsomt også tanken om en fullkommen enhet mellom Kristus og kirken.

Det typiske for tankegangen i disse brevene er imidlertid at Kristus også er Herre over verden (*κόσμος*), Efes 1,20-22; Kol 2,10. Allikevel foreligger det ingen sammenblanding av kirken og verden, men Kristus vil, gjennom kirken, utvide området for sin virksomme seiersmakt og gjennom dette trenge tilbake ondskapens maktutfoldelse i verden, 3,10; 6,10-13.<sup>220</sup>

Som nevnt er det ført en omfattende diskusjon vedrørende den idéhistoriske bakgrunn for den forestilling eller billedbruk Paulus her gjør seg bruk av. Vi kan her bare antyde noen av hovedpunktene i denne diskusjonen.

- 1 Eksegeter med bakgrunn i den religionshistoriske skole har søkt å finne en påvirkning fra gnostiske forestillinger om en kosmisk guddom eller forløverskikkelse som innbefatter og skal samle alt i seg eller i sitt legeme. Når dette klart avvises i nyere kommentarer og studier henger det bl. a. sammen med det historiske faktum at slike forestillinger ikke kan belegges i gnostisk litteratur i førkristen tid.<sup>221</sup>
- 2 En annen mulighet er å henvise til jødiske spekulasjoner om stamfaren Adam som rommet eller innesluttet i seg alle kommende ætter og individer, endog før de var født.<sup>222</sup> Selv om dette er usikkert, er det ikke urimelig at den jødiske forestilling om en korporativ slektssolidaritet kan ligge bak tanken om den nye menneskeslekt som er inkorporert i Kristus.<sup>223</sup>
- 3 En tredje mulighet er å tenke seg at billedbruken har sitt utgangspunkt i Paulus egen teologi omkring Kristi kors- og oppstandelseslegeme som også er sakramentalt tilstede i nattverden, 1 Kor 10,16.<sup>224</sup> Jf. vår utleggelse av 2,15f, hvor det ser ut som om de to perspektiver; Kristi korslegeme og menigheten som Kristi legeme samles i uttrykket *ἐν ἐνὶ σώματι*. Det er påtakelig at Paulus i den samme kontekst i 1 Kor kan tale om delaktighet i Kristi legeme gjennom det ene nattverdrød, 10,16, og så i neste setning omtale menigheten som er samlet til nattverd som det ene Kristi legeme, 10,17.
- 4 Størst gjennomslag i nyere litteratur har allikevel den tese at dette bilde, som jo i utgangspunktet skal illustrere at et fellesskap på grunnleggende måte kan representere en enhet selv om medlemmene er forskjellige, er hentet fra antikk politisk filosofi. Det finnes en rekke tekster som viser at bildet av en bystat som et legeme ofte var be-

<sup>218</sup> Fitzmyer (1993:52-59).

<sup>219</sup> Lincoln (1990:369).

<sup>220</sup> Schnackenburg (1991:299).

<sup>221</sup> Jf. Schweizer, *EDNT* vol 3, 324f.

<sup>222</sup> En interessant redegjørelse for dette foreligger i Davies (1970<sup>3</sup>:52-57), jf. også Arnold (1989:80f).

<sup>223</sup> Jf. Lincoln (1990:71).

<sup>224</sup> 'The origin of Paul's conception of the church as the body of Christ then lies deep in his theology and is to be connected among other things to his view of the relation of believers to Christ beginning in conversion/baptism and continuing through participation in the eucharist', Best (1998:192).

nyttet for å fastholde eller gjenopprette enheten blant borgerne.<sup>225</sup> Dette gjelder vel særlig for bruken av dette bilde i Rom og 1 Kor, men det er på grunnleggende vis det samme bilde som er brukt i Efes og Kol selv om vektleggingen er litt annerledes og billedbruken mer omfattende.<sup>226</sup>

Sammenfattende må sies at bakgrunnen for Paulus bruk av legeme bildet om kirken er usikker. Kanskje er det mest nærliggende å tenke seg en kombinasjon av de to siste forslagene. Viktigere enn å fastslå bakgrunnen er da også å forstå meningen med bildet. Det uttrykker, i tillegg til det vi tidligere har vært inne på, den grunnleggende paulinske tanke at den kristne er *i Kristus, ἐν Χριστῷ*, at hun/han har ikledd seg Kristus, Kol 3, og så å si er en del av ham, 5,29f. Derfor har den troende nå også sin identitet i Kristus, jf. Gal 3,26-28. Videre utsier bildet av menigheten som Kristi legeme, også i Efes og Kol på samme måte som i Rom 12 og 1 Kor 12 og 14, noe sentralt om enheten og samhørigheten mellom de troende. Det er denne Åndens enhet, enheten av de troende i det ene og samme legeme, hvor den samme Ånd bor, som Paulus er opptatt av å fastholde.

På samme måte som Kristi legeme er ett, er også Ånden en. Vi har allerede sett at tanken om den ene Ånd gjenspeiler det bibelske gudsbegrep; at Gud er en, og at kirken som Kristi legeme og Ånden forutsetter hverandre. Det er nettopp ved at kirken er en bolig for Gud ved Ånden, 2,22, jf. 1 Kor 3,16, at den også er fylt av Kristus.

En tredje begrunnelse for å fastholde Åndens enhet gis ved begrepet *κληρονομία*, kall, jf. til 4,1, hvor vi framhevet det eskatologiske aspekt ved den livsstil de troende er kalt til å leve. Kallet er nemlig nøye forbundet med et håp. I håpet forventer de troende den herlige arv som er forberedt for dem, 1,18, og innstiller sitt liv på de verdier som tilsvarer det Guds og Kristi rike som kommer, 5,5. Og det er det samme håp og det samme kall alle troende har i Kristus. Dette håp peker fram mot fullendelsen av kirkens enhet og oppdrag, og mot fullendelsen av kosmos i en forsonet enhet under Gud.<sup>227</sup>

Sammenfattende kan en si at Paulus i v4 har beskrevet kirkens enhet utfra tre perspektiver: som en Kristusvirkelighet, som en pneumatisk virkelighet og som en eskatologisk virkelighet.

## v5

Den neste triadiske formulering, *en Herre, en tro, en dåp*, oppfattes av de fleste kommentatorer som en bekjennelsesformel, kanskje med bakgrunn i en tidlig dåpsliturgi eller -katekese. De klare paralleller, både språklig og innholdsmessig, mellom v5-6 her og 1 Kor 8,5-6

5 εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα,

6 εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν.

5 καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ  
εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς,  
ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ  
καὶ κύριοι πολλοί,

6 ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

indikerer muligens at uttrykket er formulert for å avgrense den kristne tro overfor ulike hellenistiske kulturer hvor troen på ulike 'guder' og 'herrer' ble forkynt.<sup>228</sup>

<sup>225</sup> Se særlig Mitchell (1993:155-162) og Dunn (1998 :550f).

<sup>226</sup> 'Thus, the body metaphor in Ephesians both combines the earlier expressions of the concept in the other three letters and advances beyond them in presenting the church as filled by Christ and as embracing Jew and Gentile in its unity', Fung, *DLP*, 80.

<sup>227</sup> Jf. Lincoln (1990:239).

<sup>228</sup> Schnackenburg (1991:166)

Den kristne kirke bekjenner, med bakgrunn i den gammeltestamentlige og jødiske monoteisme, troen på *en Herre* og *en Gud*, og denne enhetstanke har også klare konsekvenser for ekklesiologien. At Jesus her bekjennes som *κύριος*, Herre, gjenspeiler en tidlig urkristen tradisjon,<sup>229</sup> jf. Fil 2,11; 1 Kor 8,6; 12,3; Rom 10,9, som vel har sin bakgrunn i en overføring av LXX's gudsbetegnelse på Jesus.<sup>230</sup> Kristus er nå den ene Herre, som fyller alt og hersker over alt, 1,23; 4,10.

Det neste leddet *μία πίστις*, en tro, forsterker inntrykket av at vi har å gjøre med en bekjennelsesformel. Selv om Paulus de fleste steder hvor troen nevnes sikter til den subjektive tilegnelse av det forkyste evangelium, er det utstrakt enighet om at det her må dreie seg om innholdet i troen. Den ene tro som forener i bekjennelsen til den samme Herre, jf. 4,13 og videre Kol 1,23; 2,7; Gal 1,23; 1 Kor 15,1-5. Kanskje foreligger det i konteksten her en allusjon til kap 2 og den redegjørelse for det kristne evangelium som der er gitt, slik at også forkynnelsen av denne nye enhet i Kristus, mellom jøder og hedninger, hører med som et element i denne tro.

Det parenetiske element ligger vel allikevel primært i dette, at de som har den ene og samme tro må ta vare på den enhet som følger av troen.

Når det videre tales om *ἐν βάπτισμα*, en dåp, er det liten grunn til å betvile at det her siktes til vanddåpen som den sentrale, kristne, initiasjonshandling.<sup>231</sup> Denne dåp er *en*, ikke fordi den nødvendigvis utføres på nøyaktig samme ytre måte, heller ikke fordi den bare skal utføres en gang,<sup>232</sup> men fordi den er en dåp til den ene Herre, og til hans navn.<sup>233</sup> At dåpen nevnes i denne sammenhengen kan ha sin bakgrunn i flere forhold. Dåpen var, for det første, det sted hvor den sentrale trosbekjennelse lød. Slik var det, i den første kristne tid, en nær sammenheng mellom tro og dåp.<sup>234</sup> Videre var dåpen det sted hvor det enkelte menneske fikk del i syndenes forlatelse, Apg 2,38; 22,16, og dermed i Kristi frelsesverk, Rom 6,3ff; Kol 2,11-13. Det er omstridt om uttrykket '*I Ham er dere blitt merket med et segl, Den Hellige Ånd som var lov*', Efes 1,13, gjenspeiler dåpsterminologi, og den overbevisning at Ånden ble meddelt ved dåpen.<sup>235</sup> En helt vesentlig grunn

<sup>229</sup> 'already pre-Pauline', op.cit, jf. Best (1998:368).

<sup>230</sup> Det syn som var herskende blant representanter for den religionshistoriske skole, at denne bekjennelse ble overtatt av en hellenistisk preget tidlig kristendom etter mønster av tilsvarende bekjennelser i hellenistiske mysteriekulter, jf. Bousset (1926<sup>3</sup>), er klart avvist i nyere forskning, jf. Larsson (1963-64:81-110, særlig 89ff.) og Fitzmyer (1981:218-235). Fitzmyer argumenterer for at denne tittel brukt på Jesus innebærer at han ble likestilt med (setting him on par with Yahweh), men ikke identifisert med, Jahve. Den representerer en *høyhetskristologi* som har sine røtter i den tidlige palestinske menighets bekjennelse til Jesus, 223.

<sup>231</sup> Vi har en viss forståelse for James Dunn's advarsler mot en for ukritisk innlesning av dåpsallusjoner og dåpsteologi i for mange NT-lige tekster (1998:442-446). Her synes det å gå et visst skille mellom eksegeter med bakgrunn i sakramentalt orienterte kirkesamfunn, og andre som kommer fra klassisk reformerte eller nyere pentekostalt pregede sammenhenger. De førstnevnte tenderer mot å lese tekstene i NT i lys av mer komplette dåpstekster og -liturgier fra 200-300 tallet, mens de siste synes å regne med at de foreligger et brudd eller en utvikling i sakramentsteologien et eller annet sted i tidsrummet mellom NT og disse tekster. Spørsmålet etter kontinuitet eller diskontinuitet i utviklingen av dåpsteologien i de første 300 år av kirkens liv er historisk sett meget komplisert, og enda ikke tilstrekkelig utforsket, jf. Hanssen (1987:1f).

<sup>232</sup> Jf. til diskusjonen om dette Barth (1974II:468f).

<sup>233</sup> Hartmann (1997).

<sup>234</sup> Schnackenburg (1991:166). Et klart uttrykk for dette har vi i en, tekstkritisk vurdert, sekundær, men meget gammel lesning til Apg 8,37. På den etiopiske hoffmanns spørsmål 'Her er vann. Er det noe til hinder for at jeg blir døpt?', svarer Filip 'Hvis du tror av hele ditt hjerte kan det skje'. Hoffmannen avlegger dermed bekjennelsen, 'Jeg tror at Jesus Kristus er Guds Sønn' Jf. NO hvor v37 er tatt med i selve teksten i utgaven fra 1994.

<sup>235</sup> At det greske ordparet *σφραγίς/σφραγίζω* tidlig ble assosiert med dåpen er vist på overbevisende måte i Lampe (1967<sup>2</sup>) og Ysebaert (1962). Som nevnt består uenigheten i om denne tilknytning er skjedd allerede i NT-lig tid. Skeptiske til å forbinde dåpsteologi med denne språkbruken i NT er, for eksempel Dunn (1998:453) og Barth (1974I: ). Vi kommer tilbake til denne problemstillingen i neste kap.

til at dåpen blir nevnt i denne kontekst, er videre den nære sammenheng mellom *den ene dåp* til *den ene Herre*, og *det ene legeme*, Jesu Kristi menighet. Gjennom dåpen innlemmes mennesker i denne nye enhet, 1 Kor 12,13, jf. Apg 2,41, hvor alle sosiale, etniske og kjønnsmessige forskjeller overvinnes og utliknes i et åndelig likeverd overfor Gud, Gal 3,25-27. Dåpshendelsen blir i og med dette et konstituerende element i kirkens enhet, og naturligvis et viktig utgangspunkt for å fastholde enheten.<sup>236</sup>

Den endelige begrunnelse for formaningen om å ta vare på enheten gis så med den avsluttende formuleringen i

v6

*εἷς θεός καὶ πατὴρ πάντων*, en Gud og alles Far.

Det er vanlig å se denne, og den parallelle formulering i 1 Kor 8,6<sup>237</sup>, som en viss kristen modifikasjon av det gammeltestamentlige *Shema* (Hør Israel), i 5 Mos 6,4. Omtalen av Gud som *Far* er gjennomgående i Efes, 1,3.17; 2,18; 3,14, jf. 5,20, og gjenspeiler den typiske uttrykksmåte som, ifølge evangeliene, går tilbake til Jesus selv, hans eksempel og undervisning av disiplene, Matt 5 og 6; 11,25-27; Luk 11,2.13, jf. Gal 4,6; Rom 8,15, men har også en klar gammeltestamentlig bakgrunn, Sal 89,7; 103,13; 5 Mos 32,6. Tilsvarende omtalen av Gud som *Far* finner vi i Efes en sterk framheving av de troendes barne- eller sønnekår, 1,5, jf. også Gal 4,6 og Rom 8,15.23. *Far-barn* forholdet mellom Gud og den troende utmyntes i de paulinske brev særlig på to områder. Det innebærer:

- 1 en tillitsfull adgang til Gud, 3,12; 2,18; Rom 8,15,
- 2 arverett hos Gud sammen med Kristus, 1,13f. 18; Gal 4,6; Rom 8,16

Når Gud her omtales som 'han som er over alle og gjennom alle og i alle', så gjenspeiler dette vel det spesielle kosmiske perspektiv i Efes og Kol. At dette perspektiv allikevel ikke er ukjent i de allment anerkjente paulinske brev har vi tidligere sett i 1 Kor 8,6. Her uttrykkes også, med en klar bakgrunn i gammeltestamentlig skapelsesteologi, troen på den ene Gud som har skapt alle ting og som holder det oppe.

En viss uenighet foreligger vedrørende de tre preposisjonsleddene i siste del av v6. Dreier det seg om maskulin eller neutrumformer? Dersom en leser *πάντων* og *πᾶσιν* som neutrum, kan formuleringene leses i et visst kosmologisk perspektiv.<sup>238</sup> Styrken ved dette syn er at det universelle perspektiv opprettholdes. Det er den Gud som bekjennes som alles *Far* som er tilstede og som er virksom overalt i skaperverket. Leser en, som de fleste fortolkere<sup>239</sup>, disse formene som maskulinum, medfører dette muligens en ekklesiologisk innsnevring av perspektivet. Det er i relasjon til de troende og livet i menigheten det sies at Gud er over alle gjennom alle og i alle. Da gjennom den fylde han har gitt til kirken gjennom dens hode, Kristus 1,22, eller, gjennom den Ånd som nå er virksom i kirken 2,18 og 1,19, jf. 1 Kor 12,6.

En kan imidlertid spørre om det er nødvendig å sette en universell og en ekklesiologisk tolkning opp mot hverandre. Kan det være at Paulus ser for seg en foreløpig realisering i kirken av noe som sikter på alle mennesker og hele kosmos?<sup>240</sup> I det aktuelle foraningsperspektivet her kan dette synes å innebære at dersom kirken ikke makter å fastholde enheten, så svekkes dens vitnesbyrd om troen på den ene Gud som er for alle.

<sup>236</sup> Jf. hvordan Paulus i 1 Kor 1,13-17 og 12,13 anvender dåpen som et av utgangspunktene for sin deliberative retorikk som sikter på å overvinne partivenen og gjenvinne enheten i Korintermenigheten, Mitchell (1993:121.201.254).

<sup>237</sup> Jf. også 1 Tim 2,5; Rom 3,30 og Gal 3,20.

<sup>238</sup> Så Lincoln (1990:240).

<sup>239</sup> Jf. Schnackenburg (1991:167).

<sup>240</sup> 'these verses affirm that God, his power, his love, and his work transcend the confines of the church', Barth (1974II:471).

### 3.2.4.1.3 Oppsummering og utblikk.

Det er en nær sammenheng mellom v1-3 og v4-6 i det avsnittet vi nå har arbeidet med. Kortfattet formulert, dreier det seg i v1-3 om en formaning om å fastholde den enhet som er gitt til kirken gjennom Kristi frelsesverk og kallet til å følge Kristus. Denne formaning underbygges i v4-6 gjennom en opprekning av en rekke teologisk sentrale enhetsmotiver.

Kanskje kan en si at det foreligger en viss stigning i argumentasjonen for enhet. Den har sitt utgangspunkt i bildet av kirken som Kristi legeme, og bygges så og si opp mot det klimaks som ligger i bekjennelsen til den ene, allvirkende Gud.

Men selv om avsnittet har et visst formanende sikte, er hovedpoenget allikevel å proklamere den nye enhet som, gjennom Guds frelsesinngrep, er skapt i Jesu Kristi menighet.

Denne enhet foreligger som et frelsesdatum, men må allikevel hele tiden fastholdes og tilkjempes i kirkens liv. Dette er det formaningene tilskynder til.

### 3.2.4.2 Efes 4,7-13(16) *Enheten i kirken berikes av et mangfold av tjenester og nådegaver*

#### 1. Innledning

Nå kan det naturligvis sies at hele tekstavsnittet v7-16 representerer en så klar enhet at det er unaturlig å dele det i to underavsnitt.<sup>241</sup> Det foreligger, for eksempel, ikke noe klart syntaktisk skille mellom v13 og v14, men hensiktssetningen i v14 viderefører resonnementet i v12-13. Fra et innholdsmessig synspunkt kan det allikevel hevdes at det foreligger en viss forskyvning fra en indikativisk, proklamerende stil i v7-13, til en mer konsekvensorientert, formanende tankegang i v14-16.<sup>242</sup> Det er ellers tydelig at det foreligger en innholdsmessig sammenheng i hele avsnittet 4,1-16, og at det er temaet *Kirkens enhet* som framdeles står i fokus i v7-16. Imidlertid skjer det fra v7 et skifte i vektlegging på to plan.

- a) Først et skifte fra det kollektive til det individuelle, fra *dere* og *alle*, til *hver enkelt*.
- b) Og, for det andre, et skifte fra vektlegging av enhet til understrekning av mangfold.

Vektlegging av det individuelle og av mangfoldet innebærer allikevel ikke at enhetsmotivet oppgis. Tvert imot, poenget blir nå at enheten i den kristne menighet alltid vil måtte være en enhet i mangfold. Dette henger sammen med forståelsen av menigheten som et legeme med mange lemmer. Kristus ønsker å sette alle lemmene i stand til å tjene, slik at enheten i legemet kan være en dynamisk enhet, og slik at legemet kan vokse en sunn vekst.

Som tidligere nevnt vil vi i vår gjennomgang av v7-16 primært legge vekt på struktur og de sentrale bibelteologiske innholdsmomenter, slik at endel detaljspørsmål i teksten blir liggende uberørt.

#### 2. Struktur

Det er ikke uten videre enkelt å finne en klar struktur i v7-13(16), men en viss innholdsmessig og syntaktisk oppbygning foreligger allikevel.<sup>243</sup>

<sup>241</sup> Snodgrass (1996:199).

<sup>242</sup> Schnackenburg (1991:186) ser også et innholdsmessig skille her, når han til v14 sier, 'With a new beginning the author elucidates'.

<sup>243</sup> Omfattende drøftinger av strukturen i dette avsnittet finnes både hos Lincoln (1990:229-34) og Schnackenburg (1991:170-174). I vår gjennomgang har vi særlig hentet mye fra Schnackenburg.

Om vi først ser på det *innholdsmessige*, synes det å være en viss konsensus om at v7 så å si anslår tema for hele avsnittet. Videre er det rimelig å se v8 som et skriftbelegg for påstanden i v7. I forlengelsen av dette kan da hele avsnittet inndeles på følgende måte:

- a) v7 Tema anslås: Kristi nåde (*χάρις*) blir gitt på forskjellig vis til den enkelte.
- b) v8 Utsagnet i v7 begrunnes og belyses med et skriftsitat fra Sal 68,19.
- c) v9-10 Her gis det en kristologisk tolkning av første del av skriftavsnittet (idet han steg opp i det høye bortførte han fanger)
- d) v11 Så følger en ekklesiologisk tolkning av andre del av skriftavsnittet (han gav gaver til menneskene).
- e) v12-16 Her utlegges den ekklesiologiske betydning av siste del av skriftsitatet (betydningen av Kristi gaver for menighetens liv og vekst).

Vedrørende den *syntaktiske struktur* ser vi at verbet *δίδωμι*, gi, spiller en viktig rolle som et hovedverb i hele avsnittet:

- |     |                            |   |                                |
|-----|----------------------------|---|--------------------------------|
| v7  | <i>ἐδόθη</i> (aor. passiv) | - | <i>ἡ χάρις</i> (nåden)         |
| v8  | <i>ἔδωκεν</i> (aor.)       | - | <i>δόματα</i> (gaver)          |
| v11 | <i>ἔδωκεν</i>              | - | <i>τούς</i> (akkusativ) (noen) |

Hovedpoenget i v7-11 er at Kristus gir (gav) sine (nåde)gaver til menigheten. Siktemålet med disse gaver angis så ved hjelp av to hensiktskonstruksjoner, den ene begynner i v12, den andre i v14. I v12 uttrykkes hensikten med gavene ved tre preposisjonsledd:

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
| <i>πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων</i>        | - til utrustningen av de hellige |
| <i>εἰς ἔργον διακονίας</i>                   | - til tjenestegjerning           |
| <i>εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ</i> | - til Kristi legemes oppbyggelse |

Vi kommer i vår drøfting av innholdsmomenter tilbake til forholdet mellom disse tre preposisjonsleddene.

I v13 føres tankegangen videre, og Paulus gir en første utdyping og konkretisering av hva denne oppbyggelse av Kristi legeme sikter på. Dette er også formulert i tre preposisjonsledd:

- |  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| <i>εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως</i>                   | - til troens enhet                   |
| <i>εἰς ἄνδρα τέλειον</i>                             | - til en moden mann                  |
| <i>εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ</i> | - til det fulle mål for Kristi fylde |

### 3. Oversettelse

- v7 Men til hver enkelt en av oss er nåden gitt ifølge målet for Kristi gave.
- v8 Derfor sies det:  
Idet han steg opp i det høye bortførte han fanger,  
han gav gaver til menneskene.
- v9 Men dette 'han steg opp' hva annet betyr det enn at han også steg ned til jordens lavere deler?
- v10 Han som steg ned er den samme som også steg høyt opp over alle himler så han kunne fylle alt.
- v11 Og han er det som gav, noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister og noen til hyrder og lærere
- v12 for å utruste de hellige  
til tjenestegjerning  
til oppbyggelse av Kristi legeme,
- v13 inntil vi alle når fram  
til troens enhet  
og til kjennskap til Guds Sønn  
til en moden mann  
til det fulle mål for Kristi fylde.

#### 4. Eksegese

v7

Vi har innledningsvis nevnt at perspektivet, fra og med v7, skifter fra det kollektive, *dere* og *alle*, til det individuelle, *hver enkelt* (av oss). Språkbruken blir dermed også mer inklusiv fra forfatterens side, han regner seg selv som en som har mottatt Kristi nåde som en gave. Dette korresponderer godt med 3,1-8, hvor det nettopp er et hovedpoeng for Paulus å framheve betydningen av Guds nådeinngrep i hans liv og for hans tjeneste, jf. også 1 Kor 15,10. v7 gir også umiddelbart assosiasjoner til viktige paulinske tekster som Rom 12 og 1 Kor 12, og videre til 1 Pet 4,10f.

Bruken av pronomenet *ἕκαστος*, enhver, hver enkelt, her forsterket med tall ordet *ἕν*, en, og etterfulgt av en partitiv genitiv *ἡμῶν* (av oss), framhever det inklusive, *til hver enkelt en av oss*. Det typiske for denne substantiviske bruk av pronomenet hos Paulus jf. Rom 12,3; 14,5; 1 Kor 3,5; 7,7; 12,18; Gal 6,4; 1 Tess 2,1, kan beskrives slik, 'it expresses the involvement (by call or offer) of *each individual* and makes the statement more direct and personal'.<sup>244</sup>

Denne spesielle bruken hos Paulus henger naturlig nok sammen med bildet av kirken som Kristi legeme som noe av rammen for hans språkbruk.<sup>245</sup>

Begrepet *χάρις*, nåde, må avklares i konteksten her. At nåden er gitt *κατὰ τὸ μέτρον*, etter mål, indikerer at det ikke er tenkt på Guds frelsende nåde, hans miskunn og vilje til å tilgi, jf. Efes 2,8; Rom 3,24. Nåden i denne mening står på de nevnte steder i kontrast til lovgjæringer, og uttrykker det uforskyldte ved Guds frelse; det er en frelse som tas imot i tro. Jf. også Rom 6,23 hvor det tales om Guds nådegave (*χάρισμα*) som evig liv. Guds nåde i denne forstand er lik for alle. Tanken om at Guds nåde som utrustning, eventuelt som nådegave, gis individuelt og derfor forskjellig, er imidlertid godt kjent fra andre tekster, 1 Kor 12,4-11; Rom 12,3-8.<sup>246</sup>

At Guds nåde som utrustning kalles Kristi gave (*ἡ δωρεά*, jf. *δῶμα* i v8), og ikke selve frelsen, jf. Efes 2,8; Rom 5,15<sup>247</sup> og Joh 4,10, forekommer også i andre tekster i NT, jf. Efes 3,2,7f.; Apg 2,38; 8,20; 10,45 og 11,17. Det at det i de her nevnte steder fra Apg er tale om Åndens gave, eller Ånden som gave, korresponderer godt med 1 Kor 12,11 hvor det framheves at de ulike nådegaver kommer fra Ånden. Noen motsetning mellom Kristus som giver, Ånden som giver og Gud som giver foreligger ikke hos Paulus, jf. 1 Kor 2,12-16; 12,4-7 og 12,28.

Vi har kalt v7 et temavers for hele avsnittet v7-16. Et vers som anslår et grunnleggende perspektiv på enheten i kirken. Nemlig at det er en dynamisk enhet som kommer til uttrykk gjennom et mangfold, og at kirken som Kristi legeme består av mange lemmer som på ulike vis er blitt utrustet med Guds nåde. Det er dette tema som følges opp og utdypes fra v11.

Men først innfører Paulus, i tråd med sin rabbiniske bakgrunn, et skriftsitat for å belyse sin påstand.

#### v8-10

Introduksjonsformelen *διὸ λέγει*, derfor sies det, har Gud som underforstått subjekt, og korresponderer med tilsvarende uttrykk i Rom 4,3,6; 9,15; 15,10; Gal 3,16; 4,30. De ulike uttrykksmåter framhever alle den guddommelige autoritet i det utsagn som introduseres.

<sup>244</sup> Untergassmair (1990:404).

<sup>245</sup> 'On the basis of its basic meaning it was well-suited to express in this special way the idea of the call and responsibility of each one with a view to the whole, the Church', op.cit. 404.

<sup>246</sup> Til bruken av *χάρις* og *χάρισμα* i tjenestesammenheng, jf. Schatzmann (1987:1-5) og Dunn (1998: 552-561). At Paulus kan bruke disse to begreper så å si synonymt om Guds utrustning til tjeneste framgår av 1 Kor 15,10 og 2 Kor 9,8, jf. Klauck (1973:92).

<sup>247</sup> I dette verset brukes de tre begrepene *χάρις*, *χάρισμα*, *δωρεά* parallelt om frelsen.

Det kan være flere grunner til at nettopp dette sitatet fra Sal 68,19 (LXX 67,19) anføres her. I den gammeltestamentlige salmen dreier det seg om Guds triumferende 'himmelfart' fra Sinai hvorved han fører fanger med seg og blir hyllet av hele verden.<sup>248</sup> At det her kan foreligge assosiasjoner til Kristi himmelfart syns åpenbart.<sup>249</sup> En klar tilknytning foreligger ellers i verbet *δίδωμι*, som framhever Kristus som giveren av (nåde)gaver til menigheten. Om en vektlegger dette verbet som viktigste tilknytningspunkt, blir det primært den siste delen av sitatet som er viktig, og som føres videre i v11 i beskrivelsen av Kristi forhold til menigheten. Men den kristologiske utleggelse i v9-10 synes også å være vesentlig. Her assosieres det til Kristi himmelfart, jf. Joh 3,13, som i et bredere nytestamentlig perspektiv også klart er en forutsetning for pinsen.<sup>250</sup>

Hva det siktes til med Kristi nedstigning (*κατέβη*) i v9 er omdebatt.<sup>251</sup> Mest nærliggende er det at det sikter til inkarnasjonen, og uttrykket 'jordens lavere deler' er da å forstå som en apposisjonell genitiv, et omskrivende uttrykk for jorden selv. Tankegangen kommer da nær Johannes evangeliets tale om Jesu inkarnasjon og himmelfart, Joh 1,51; 3,13; 6,51. En viktig intensjon bak introduksjonen og utleggelsen av Sal 68,19 er således knyttet til 'oppstigningen' (*ἀνέβη*), og for forståelsen av v9-10 synes det å være vesentlig å lese dette i lys av 1,20-23; Jesus Kristus er den som etter sin død og oppstandelse har steget opp over alle himler, og han har satt seg ved Guds høyre i 'de himmelske områder'. Her har han fått status som den som er opphøyet over alle makter og myndigheter, og han er gitt til kirken som dens hode. Fra denne opphøyede posisjon er han nå mektig til å fylle *τὰ πάντα*, alt, alle ting. I et overordnet perspektiv synes dette å omfatte altet, jf. også Jer 23,24 om Gud som fyller himmel og jord, men poenget i denne sammenheng synes primært å være soteriologisk og ekklesiologisk. Han fyller også kirken som er hans legeme, og han er mektig til å gi sine gaver til hver enkelt.

#### v11

Med det personlige pronomener *αὐτός*, han, han selv, knyttes forbindelsen tett til v10. Det er han, Kristus, den samme som steg opp for å fylle alt, som også gir sine gaver.

Det finnes en slående parallell til Efes 4,11 i et av de eldre Paulus brev hvor han også er opptatt av menighetens enhet, og av å vise at dette er enhet i et mangfold av nådegaver og tjenester, nemlig 1 Kor 12,28, jf. også Rom 12,3-8. Vi sammenlikner her særlig med 1 Kor 12, 28.

4,11

*καὶ αὐτός ἔδωκεν*

*τοὺς μὲν ἀποστόλους,*

*τοὺς δὲ προφῆτας,*

*τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς,*

*τοὺς δὲ ποιμένας*

*καὶ διδασκάλους,*

1 Kor 12,28

*καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεός  
ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*

*πρώτον ἀποστόλους,*

*δεύτερον προφῆτας,*

*τρίτον διδασκάλους,*

*ἔπειτα δυνάμεις,*

*ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων,*

*ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.*

<sup>248</sup> Jf. Kraus (1960:474f). Vi går ikke inn på det tekstkritiske grunnlag for Salmesitatet her i Efes 4,8, avvik fra LXX og MT tekstene etc., jf. Schnackenburg (1991:177), eller på bruken av denne i jødedommen, jf. Lincoln (1990:242f.), Kirby (1968:138-139).

<sup>249</sup> At det allikevel knytter seg adskillige problemer til Paulus bruk av dette sitatet vises av Barth (1974II:472-477) som også gir en god presentasjon av de rabbiniske trekk ved hans hermeneutikk her.

<sup>250</sup> Dette gjelder naturligvis Apg 2, men også Joh 7,39; 14,16.26; 16,7-15; 20,22.

<sup>251</sup> Jf. den omfattende redegjørelse i Lincoln (1990:244-248).



Det første vi legger merke til er at Paulus i et brev fra år 53-54 også klart forutsetter at Gud har satt spesielle tjenester i menigheten. Om vi ser på ulikheter mellom disse to tekstavsnittene kan vi notere følgende.

1. Det er ulike subjekter som givere av gavene, Kristus i Efes 4,11 og Gud i 1 Kor 12,28. Dette henger sikkert sammen med den nære forbindelse mellom ekklesiologi og kristologi i Efes. Gud er den som har gitt Kristus som hode til menigheten, 1,22, og Kristus gir nå videre av sin fylde til menigheten, den som er hans legeme. I begge tekster er det *det guddommelige initiativ* som framheves, jf. 1 Kor 12,11 hvor det understrekes at det er Ånden som utvirker det som skjer gjennom de ulike gaver.
2. Det som gis ifølge Efes 4,11 er personer i spesielle tjenester. Disse er ikke nevnt i de tekstene som eksplisitt beskriver *nådegaver* (*χαρίσματα*), jf. 1 Kor 12,4-11 og Rom 12,6-8, eller *åndsgaver* (*πνευματικά*), jf. 1 Kor 14,1. Imidlertid nevnes tre av de samme tjenester i 1 Kor 12,28 sammen med et bredere spekter av nådegaver. I konteksten fra v7 av, og implisert i v16, er det rimelig å tenke seg et bredere spekter som underforstått også her i Efes 4, samtidig som vi, utfra Efes 4,4a, må forutsette at Ånden forutsettes å være virksom gjennom disse tjenestene.<sup>252</sup>

Disse forskjellene mellom Efes 4,7-11 og tilsvarende tekster i 1 Kor og Rom er således ikke store nok til at en kan postulere en senere teologi omkring embeter i menigheten, eller en senere historisk situasjon som avviker fra den som kan ha foreligget i adressatområdet på apostelenes egen tid.<sup>253</sup> Også i Efes, som i Rom og 1 Kor, sikter disse gavene på en tjeneste for menigheten som Kristi legeme.

Om vi nå ser på de ulike personer/tjenester som beskrives i Efes 4,11 er det blitt forholdsvis vanlig å skjelne mellom de tre første, *apostler, profeter og evangelister*, som tjenester som har en mer helhetskirkelig funksjon, og *hyrder og lærere* som lokalkirkelige tjenester.<sup>254</sup>

At aposteltittelen og apostelfunksjonen er viktig for Paulus og for hans egen selvforståelse, framgår av så vel Efes 1,1; 2,20; 3,5 som av hans tidligere brev. Se særlig Gal 1-2; 1 Kor 9 og 15,1-11; 2 Kor 11-12, hvor han særlig argumenterer for og forsvarer sin status og tjeneste som apostel, jf. også åpningshilsenen i de fleste av hans brev, Rom 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,1; Kol 1,1; 1 Tim 1,1; 2 Tim 1,1 og Tit 1,1.

For Paulus synes følgende sider ved aposteltjenesten å være særskilt viktige:<sup>255</sup>

1. Den beror på en utvelgelse og kallelse av Herren selv, Gal 1,15ff; Rom 1,1, jf. 1 Kor 15, 5-9 og 9,1 hvor han synes å sette sitt eget møte med den oppstandene på linje med de møter som Jesu første apostler hadde hatt. Formuleringene '*Aller sist viste han seg for meg*' – '*jeg er den ringeste av apostlene*', 1 Kor 15,8-9, bør rimeligvis tolkes dit hen at Paulus ser seg selv som den siste som har fått apostelkall og status.
2. Målet med utvelgelsen og kallelsen til apostel er å forkynne 'Guds evangelium', Rom 1,1; Gal 2,7f. I dette ligger også et øyenvitne aspekt. Dette er enda klarere formulert i Apg, jf. 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31, men forutsettes også i 1 Kor 15,1-11. For Paulus er målet for aposteltjenesten med evangeliet det å opprette nye menigheter, særlig der hvor evangeliet enda ikke er blitt forkynt, Rom 15,20-21; 2 Kor 10,15-16.
3. En følge av apostlenes utvelgelse og øyenvitne funksjon er at deres forkynnelse og undervisning blir grunnleggende og normdannende for kirken, Efes 2,20; 1 Kor 15,1-11.

<sup>252</sup> Jf. Schnackenburg (1991:180), '- we cannot conceive of their effect as being other than mediated by the Spirit (cf. 4.4a)'.

<sup>253</sup> 'It is unwise to view the five categories of people here listed as evidence of the prevailing ecclesiastical structures of the time, or to take them as an indication of the situation of the church to which the Writer directs his letter', Kreitzer (1997:129), jf. Best (1998:389).

<sup>254</sup> Jf. Schnackenburg (1991:180f.) og Perkins (1997:99f.).

<sup>255</sup> Til en oversiktlig drøftelse av Paulus forståelse av aposteltjenesten, se Dunn (1998:571-580).

4. Allikevel er også apostlene og deres tjeneste underordnet evangeliets sannhet, Gal 1,8. Apostlene var mennesker som kunne feile, jf. konflikten Paulus og Peter i Antiochia, Gal 2,11-16, og deres autoritet hviler hele tiden i deres troskap mot den felles tradisjon de som øyenvitner representerer.
5. For Paulus del ble hans aposteltjeneste også utført gjennom brev til menighetene, personlige utsendinger og, ikke minst, en aktiv forbønnstjeneste, jf. 1 Kor 1,4; Efes 1,15-23; 3,14-21; Fil 1,3.9-11.

Det framgår av flere tekster hvor Paulus argumenterer for sin apostelstatus at denne tidvis har vært noe omstridt. Det synes å være to grunner til dette. For det første det at han ikke hadde vært disippel av Jesus under hans jordeliv, jf. Apg 1,21f., og, for det andre, fordi han hadde forfulgt de kristne og forsøkt å ødelegge deres menigheter, jf. Gal 1,13; 1 Kor 15,9 og videre Apg 8,3; 9,1. Men både framstillingen i hans egne brev og den viktige rolle han i Apg tilskrives i den urkristne misjon synes å indikere at denne motstand primært har kommet fra judaiserende kretser, eller andre grupper som kom i teologisk konflikt med ham.<sup>256</sup>

Når det gjelder det urkristne apostolat, sett i et bredere perspektiv, har det vært ført en omfattende debatt om bakgrunnen for og innholdet i dette.<sup>257</sup> Vi gir en kort presentasjon av noen hovedsynspunkter. Selv om begrepet *ἀπόστολος*, utsending, delegat, i gresk sammenheng primært er brukt om en 'leder for en skipsekspedisjon eller -flåte', har det i NT et innhold hentet fra GT og jødedommen, og er, ifølge evangeliene, profilert på en spesiell måte av Jesus selv. Også om Moses og profetene i GT sies det at de er kalt og sendt av Gud selv, jf. 2 Mos 3,10, Jes 6,8; Jer 1,7, og i jødedommen fantes det en fullmaktsinstitusjon som innebar at en person kunne sendes for å representere en annen med omfattende fullmakter. Om en slik utsending (שלח) sies det i en Mishnatekst 'et menneskes utsending er som han selv', mBer 5,5. Under sitt jordeliv valgte Jesus ut tolv personer, kalt apostler, Matt 10,1ff.; Luk 10,1ff., og sendte disse ut for å forkynne det samme budskap og å gjøre de samme gjerninger som han selv gjorde. Etter hans oppstandelse ble denne utvelgelse og sendelse stadfestet, Matt 28,16ff; Luk 24,44ff, men nå med adresse til alle folkeslag. Samtidig virker det som om kretsen av apostler utvides noe. Når forfatteren av Apg holder fast på toltallet i sammenheng med bruken av apostelbegrepet, og altså ikke bruker det om Paulus, synes dette å henge sammen med en tidlig festnet tradisjon, jf. 1 Kor 15,5. Paulus tjeneste beskrives i Apg like fullt som en aposteltjeneste, og Paulus omtales også med begrepet *vime*, 22,15, som i dette skrift er forbeholdt de som har møtt den oppstandene. Det synes å være en klar forutsetning i tekstene i NT at Jesu apostler spiller en grunnleggende rolle som autoritative øyenvitner om Jesu lære, liv og oppstandelse.<sup>258</sup>

Når apostelbegrepet forekommer først i listen over tjenester både i Efes 4,11 og 1 Kor 12,28, beror dette neppe på noen tilfeldighet, men gjenspeiler den viktige rolle aposteltjenesten spiller for enheten i kirken.

I begge nevnte tekster er også *profeter* opplistet ved siden av apostler, jf. 2,20 og 3,5. Særlig 2,20 indikerer at dette sees som de to viktigste tjenester i kirkens frambruddstid.<sup>259</sup> Forskjellen mellom apostler og profeter ligger i dette at apostelen primært taler utfra øyenvitne forhold og historisk overlevering, mens profeten frambærer inspirert tale inn i en

<sup>256</sup> Barnett, "Apostle", *DPL*, 45-51,49.

<sup>257</sup> Jf. Gerhardsson (1962:89-131); Skjevesland (1970:93-111) og Bühner, "*ἀπόστολος*", *EDNT vol 1*, 142-146.

<sup>258</sup> 'The church and theology remain founded on this original witness and are thereby at the same time instructed that there were original historical witnesses to the gospel who cannot be replaced', Stuhlmacher (1994:22).

<sup>259</sup> I en del kommentarer hevdes det, uten at argumentasjonen etter vår mening er overbevisende, at bruken av dette begrepsparet i 2,20 og 3,5 indikerer at forfatteren ser tilbake på noe fortidig, Schnackerburg (1991:124), Lincoln (1990:153) og Perkins (1997:25). At aoristformen *ἔδωκεν* i 4,11 brukes om disse to grupper parallelt med evangelister hyrder og lærere, kan like gjerne indikere at alle disse framdeles er i funksjon, jf. Best (1998:389), 'So in fact within the internal time frame of the letter all five "ministers" still exist'.

gitt situasjon, jf. beskrivelsen av dette i Apg 11,27f;13,1; 15,32; 21,10f.. Det er ellers forholdsvis begrenset kunnskap vi har om profetenes virke i den eldste kirke.<sup>260</sup> Gaven til å tale profetisk er omtalt flere steder, 1 Kor 12,10; 13,2; 14,26; Rom 12,6, og synes ikke i samme grad som aposteltjenesten å være knyttet til bestemte personer, jf. 1 Kor 14,31. Muligens har dette fungert slik at det blant flere som har opptrådt med denne gave etter hvert pekte seg ut noen som regelmessig har båret fram budskap, og således fått en spesiell tjeneste. Profetiens gave blir hos Paulus, noe som også er tilfelle med mange andre av nådegavene, sett på som en tilsynekomst eller manifestasjon (*φανέρωσις*) av Ånden, 1 Kor 12,7. Fordi Ånden bor i kirken, 1 Kor 3,16, og i den enkelte troende, 1 Kor 6,19, kan Ånden gi seg tilkjenne med ulike slag av inspirert tale. Denne kan fungere som en åpenbaring av skjulte ting i fortid, nåtid og framtid, og kan også avsløre hjertets innerste tanker, jf. 1 Kor 14,24-25.30.<sup>261</sup> Likeledes kan den profetiske tale bevirke 'formaning, oppbyggelse og trøst', 1 Kor 14,3. Men selv om denne gave aktes høyt, som noe en skal 'strebe etter', 1 Kor 14,1, eller 'legge vinn på', 1 Kor 14,39, må den alltid prøves. Dette henger sammen med en overbevisning i urkirken om at falske profeter kan opptre, Matt 7,15; 24,11; Apg 13,6; 1 Joh 4,1. I tillegg til at falske profeter kan prøves på sine frukter Matt 7,16, er den apostoliske forkynnelse og overlevering en viktig norm, 1 Kor 14,37.

Den tredje gruppe som nevnes i Efes 4,11 er *evangelister*. Betegnelsen *εὐαγγελιστής* forekommer to andre steder i NT, i Apg 21,8 om Filip og i 2 Tim 4,5 om Timoteus. Disse synes å ha vært omreisende evangelieforkynnere som har utført mange av de samme oppgaver som apostlene selv, men da i kraft av en fullmakt og sendelse av apostler. Når disse ikke er nevnt i noen av nådegavelistene i Rom eller 1 Kor kan det henge sammen med at det ikke primært var en lokalkirkelige tjeneste.

De to neste som nevnes synes imidlertid å være to typiske lokalkirkelige tjenester, *hyrder og lærere*. Disse to er sammenfattet under et demonstrativt pronomen, og noen mener derfor at disse to grupper er identiske, eller at det dreier seg om to betegnelser på samme sak. En kan imidlertid ikke slutte dette utfra et rent språklig forhold, og innholdsmessig synes det å dreie seg om noe ulike nyanser. Begrepet *ποιμήν*, hyrde, er allerede i GT brukt i overført betydning. Det brukes om Gud selv, Sal 23,2f.; Jer 50,19; Jes 40,11, og om den kommende Messias, Esek 37,24. I den profetiske kritikk i Esek 34 brukes det om folkets åndelige ledere som dårlige hyrder. Ifølge evangeliene anvender Jesus i flere sammenhenger hyrdemetaforen på seg selv, Matt 26,31; Joh 10,4.11ff.. Når det derfor i nytestamentlige skrifter tales om hyrder i menighetene så synes dette å skje utfra en analogi med Jesus selv som hyrde, jf. 1 Pet 2,25 og 5,2, jf. også Heb 13,20. Ifølge Joh 21,16 overgir Jesus hyrdefunksjonen til apostlene. Disse har ansvaret for hjorden etter at Jesus er gått bort. Likeså ser vi hvordan skildringen av Paulus møte, og avskjed, med de eldste fra menigheten (*οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας*) i Efesus, Apg 20,17, innebærer at han overgir hyrdeansvaret til dem, 20,28. Disse som her pålegges 'å hyrde', eller vokte, Guds menighet i Efesos kalles her, i tillegg til at de i v17 var omtalt som 'eldste', tilsynsmenn eller biskoper (*ἐπισκόποι*). Tilsynsmennenes oppdrag kan altså synes å innebære en videreføring av visse sider ved apostlenes oppdrag, på samme måte som apostlenes oppdrag innebærer en videreføring av sider ved Jesu messianske sendelse.

Den rike innholdsfylde i den bibelske hyrdemetafor utmyntes særlig på to områder når det gjelder de åndelige hyrders tjeneste i menigheten. De skal

- vokte menigheten mot fare og angrep utenfra og falsk lære innenfra, Apg 20,29f.
- gi føde til menigheten slik at den kan vokse og bygges opp, Joh 21,15; Apg 20,32.

Noen vil tale om en partiell videreføring av aposteloppdraget gjennom de tjenester som her er nevnt. Visse sider ved aposteltjenesten opphørte i og med de første apostler. Særlig gjelder dette deres autoritative vitnesbyrd om Jesu død og oppstandelse, og tolkningen av

<sup>260</sup> Det finnes en omfattende litteratur til dette emne. De to mest informative arbeider er Aune (1983) og Forbes (1995). En oppsummering på norsk av en del av diskusjonen finnes i Sandnes (1983:31-42), jf. Robeck Jr., "Prophecy, Prophecyng", *DPL*, 755-762. Interessante drøftinger av den profetiske gaves aktualitet i dag foreligger i Grudem (1988) og Turner (1996:185-220 og 315-328).

<sup>261</sup> Jf. Sandnes (1996:245).

disse hendelser som selve grunnlaget for den kristne menighets fortsatte liv og tjeneste. Men andre sider, så som sendelsesoppdraget med evangeliet og dåpen til Jesu navn overfor alle folkeslag, og omsorgen for hans menighet føres videre i kirken.

Vi har sett at hyrdebegrepet brukes som en betegnelse på personer som andre steder også kalles eldste og tilsynsmenn (biskoper). Det ligger også nær å anta at det korresponderer med uttrykk som *προιστάμενοι*, forstandere, Rom 12,8; 1 Tess 5,12, og *ἡγούμενοι*, veiledere, Heb 13,7.17.24. Vi ser altså at det i nytestamentlig tid ikke var utkrystallisert noen felles teknisk term for det som vi i dag gjerne kaller *kirkens embete*. Snarere virker det som om det åndelige lederansvar i lokalmenighetene er blitt utøvet av en gruppe eller et collegium. Disse personer er da blitt betegnet med forskjellige titler som understreker ulike sider ved deres virke, de er *hyrder*, de er *tilsynsmenn*, *biskoper*, de er *veiledere* og de er eldste. I Titus brev formannes Titus til å innsette eldste, *πρεσβύτεροι*, i hver by, 1,5, og disse eldste kalles videre for *ἐπίσκοποι*, tilsynsmenn, biskoper, 1,7. Heller ikke i de såkalte Pastoralbrevene (1 og 2 Tim; Tit) synes det å foreligge noen hierarkisk utviklet ledelse.<sup>262</sup> Det er altså vanskelig, utfra brevlitteraturen i NT, å få et klart inntrykk av om dette har vært en mer demokratisk styrt gruppe, eller om det har vært en som har hatt et visst overordnet lederskap, altså vært en *ἐπίσκοπος*, en biskop. Billedspråket i sendebrevene i Åp 1-3 hvor det tales om en bestemt *ἄγγελος*, engel, som vel må forstås som en menighetsleder, synes å forutsette at det har vært en spesielt ansvarlig leder. Om vi går til de såkalte *Apostoliske fedre*<sup>263</sup>, finner vi i 1 Klemens brev, rimeligvis avfattet rundt år 96, særlig kap 40-44, en struktur med et tredelt embete, biskoper, presbytere og diakoner. Men det er mulig at biskops- og presbytertitlene også her brukes synonymt, og det framgår ikke klart om det finnes en overordnet biskop i hver menighet.<sup>264</sup> I Ignatiusbrevene, derimot, syv brev forfattet av Ignatius av Antiokia ca. 110 mens han var på vei til Roma for å lide martyrdøden, synes det klart at det som gjerne kalles *det monarkiske episkopat* må forutsettes, jf. særlig Efes 1og 2; Smyrn 8,1; Trall 2,2. Dette innebærer en forståelse av biskopene som etterfølgere av Kristus, nærmest på linje med apostlene, og derfor som autoritative ledere i menighetene. Ingen bør således foreta seg noe bak ryggen på biskopen eller uavhengig av hans godkjennelse. Det er omstridt om Ignatius forståelse av biskopsembetets autoritet virkelig gjenspeiler faktiske forhold i menighetene i Syria og Lilleasia i hans samtid, eller hans egen, noe private og idealiserte, embesteologi. Mye kan tale for det siste. Situasjonen er mye den samme når det gjelder forståelsen av utviklingen av embesteologien i urkirken som vi allerede har vært inne på for dåpsteologiens del. Kildematerialet er så sparsomt at det er vanskelig å bygge en enkel bro fra tekstene i NT til de etterapostolske og de enda yngre kilder.<sup>265</sup>

Et interessant spørsmål er om den siste av betegnelse i Efes 4,11, *διδάσκαλος*, lærer, også er et begrep som, parallelt med hyrdetitlen, ble brukt om de *eldste* og *tilsynsmennene*? Dette kunne igjen forklare hvorfor Paulus i 1 Kor 12,28 kunne utelate hyrdebegrepet og bare nevne lærere. Også denne betegnelsen har sin bakgrunn i betegnelsen av Jesus<sup>266</sup> som *Rabbi*=*διδάσκαλος*, lærer, Joh 1,38; 3,5; Luk 6,40. Videre betegnes apostlene i Jerusalem som lærere i Apg 2,42, og ifølge Pastoralbrevene oppfatter Paulus seg som lærer, 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11, samtidig som også de eldste, *οἱ πρεσβύτεροι*, arbeider i tale og undervisning, 1 Tim 5,17; Tit 1,9; 2 Tim 2,2. Sammenkoplingen med profetene har fått flere forskere til å hevde at lærerne er en gruppe om står nær profetene, jf. Apg 13,1, og underviser i kraft av en viss spontan, karismatisk gave.<sup>267</sup> Denne lærervirksomhet kunne da utføres av dem blant menighetens faste tjenere som hadde denne gave, men også av andre utenfor denne krets. Utfra Gal 6,6 kan en imidlertid også få inntrykk av at undervisningen av katekumener og nydøpte innebar en spesiell lærerfunksjon. Nyere studier har da også godtgjort at det fantes en tidlig lærervirksomhet i urkristendommen som har fungert som

<sup>262</sup> Jf. til dette Synnes (1996:161-170).

<sup>263</sup> Jf. *De Apostoliske Fedre i norsk oversettelse med innledning og noter*. Redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik (1984).

<sup>264</sup> Op.cit. note til kap 44,5, 157.

<sup>265</sup> Jf. Brockhaus (1975<sup>2</sup>); Rohde (1976) og Skjevesland (1976:118-127).

<sup>266</sup> Jf. Riesner (1981).

<sup>267</sup> For eksempel Moe (1951:151).

et slags kristent rabbinat med en viss vekt på å overlevere og utlegge Jesustradisjonen.<sup>268</sup> Men også til lærertitlen er både det nytestamentlige og det etterapostolske tekstmateriale for sparsomt til at vi kan danne oss et entydig bilde av de urkristne lærere.<sup>269</sup>

Vi sa i vårt innledende arbeide med strukturen i dette tekstavsnittet at hensikten, eller siktemålet, med de gaver som nå er nevnt i v11 videre angis ved to hensiktskonstruksjoner, hvorav den første kommer i v12.

## v12

Hensikten er her utmyntet i tre preposisjons ledd. Vi ser først noe på innholdet i hvert ledd før vi drøfter det syntaktiske forhold mellom dem.

*πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* - til utrustningen av de hellige. Preposisjonen *πρὸς* med akkusativ uttrykker i overført betydning ofte siktemål eller hensikt, jf. Rom 3,26; Efes 4,29. Substantivet *καταρτισμός* forekommer bare her i NT, men det tilsvarende verb *καταρτίζω* er hyppig brukt i ulike skriftgrupper. I konkret forstand betyr det å sette i stand, reparere, jf. Matt 4,21 om å bøte garn. Hos Paulus finnes det med noen meningsnyanser, men med hovedbetydningen å fullføre, gjøre hel, gjenopprette, 1 Tess 3,10; Gal 6,1; 1 Kor 1,10; 2 Kor 13,11; jf. Heb 11,3 og 1 Pet 5,10. I konteksten her hvor det dreier seg om Kristi legemes og de troendes vekst og oppbyggelse, lar det seg oversette, gjøre hel gjennom trening eller opplæring, på norsk kanskje best *utruste*.<sup>270</sup> Det er altså dette som er hensikten med de gaver/tjenester som er nevnt. De skal medvirke til, eller utvirke, at de hellige, og det må omfatte alle døpte og troende med-lemmer på Kristi legeme, blir satt i stand eller utrustet.

I det andre leddet *εἰς ἔργον διακονίας*, - til tjenestegjering, har vi også en preposisjon som i overført betydning med akkusativ ofte uttrykker hensikt, jf. Rom 8,15; 1 Tim 6,19. Uttrykket *tjenestegjering* er uvanlig, og kanskje noe uklart i sammenhengen her. Det er vel riktig at uttrykket *διακονία* hos Paulus ofte kan stå om en spesiell oppgave eller tjeneste som er tillagt apostler og andre av slike personer som er nevnt i v11, jf. 2 Kor 5,18; 11,8. Men å av grense det til dette er ikke holdbart. Dette begrepet kan også stå nærmest synonymt med nådegave, 1 Kor 12,5. Likeså brukes det flere steder så generelt at det vel kan gjelde alle kristnes tjeneste, 1 Kor 16,15; 2 Tim 1,18, jf. også Heb 6,10; 1 Pet 4,10.

I det tredje leddet *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, - til Kristi legemes oppbyggelse, knytter forfatteren tilbake til 2,20-22, hvor menigheten også var framstilt som en bygning, dvs.: et Guds hus eller tempel. Bildene går her noe over i hverandre. Mest logisk er det at et hus bygges opp, og at et legeme vokser. Poenget er allikevel at det hele tiden foregår en dynamisk prosess i menigheten. Ikke nødvendigvis kvanitativt tenkt, men slik at legemet (og bygningen) framstår som et organisk hele.

Det foregår imidlertid en omfattende diskusjon om hvordan disse tre preposisjons leddene er å forstå i forhold til hverandre. Hvordan er den syntaktiske sammenheng mellom dem? Vår oversettelse har allerede røpet vår tolkning av dette.

Vi ser på det første leddet som overordnet de to andre. Kristus gav sine gaver, de nevnte personer/tjenester, for at disse skulle utruste de hellige, slik at disse igjen kan utføre en tjenestegjering og slik at Kristi legeme så kan bygges opp som et resultat av et samvirke mellom de nevnte tjenester og de gaver og tjenester som alle lemmene utfører. Hovedpoenget i v12 blir da at de faste tjenester primært forstås i dette utrustningsperspektivet, hvor de motiverer og istandsetter alle lemmene på legemet til å fungere ifølge

<sup>268</sup> Jf. særlig Zimmermann (1988).

<sup>269</sup> 'Their task however will have gone beyond the imparting of information and the opening up of new ways of thought and have included exhortation to live what they taught. In that sense they will have been leaders in their congregations', Best (1998:391).

<sup>270</sup> Til belegg for en slik betydning i hellenistisk og senere kristen litteratur se Lincoln (1990:254).

den nåde(gave) som hver enkelt er gitt, v7. Denne tolkningen må sies å være den mest utbredte.<sup>271</sup>

Men det finnes også en annen tolkning som står sterkt i kommentarlitteraturen. En oppfatter da de tre preposisjons leddene som saklig sett parallelle og likestilte, og refererer hvert av dem til v11. Kristus gav sine gaver, de nevnte personer/tjenester,

1. for at disse skulle istandsette, eller fullkommengjøre, de hellige,
2. for at de (de samme) skulle utføre en tjenestegjerning og
3. for at Kristi legeme, gjennom dem, skulle bli bygget opp.

Poenget i denne tolkningen er da at v12 kun beskriver den tjeneste, de oppgaver, som utføres av de personer/tjenester som er nevnt i v11, og at de hellige 'lekfolket' er passive mottakere av disse.<sup>272</sup>

La oss først se på noen av argumentene for den siste tolkningen. For noen veier den språklige oppbygning med de tre parallelle preposisjonsuttrykk, alle avhengige av det samme hovedverb, tungt.<sup>273</sup> En kan imidlertid også peke på at variasjonen i preposisjonsbruk, fra *πρός* til *εἰς*, vel kan indikere at disse ikke er koordinerende å forstå, men at de to siste er avhengige av den første.<sup>274</sup> Et annet argument er at *ἔργον διακονίας*, i primært beskriver den tjeneste som utføres gjennom de faste tjenester.<sup>275</sup> Vi har allerede ovenfor argumentert for en bredere forståelse av dette begrep, at det også kan innbefatte i seg alle kristnes tjeneste.<sup>276</sup> Når det gjelder den påfølgende kontekst, innledet av konjunksjonen *μέχρι*, inntil, argumenteres det med at v13ff beskriver en prosess som de hellige framdeles befinner seg i, og at de derfor enda ikke er modne for å la seg istandsette til egen tjeneste. Derfor er de passive mottakere av de tjenester som utøves av de faste tjenere.<sup>277</sup> Mot dette må det innvendes at forfatteren fra v13 skriver i 1 person flertall, og således faktisk inkluderer seg selv blant dem som ikke lenger skal være umodne (v14). Likeså indikerer det omfattende *οἱ πάντες*, (vi) alle, v13, at det her tenkes både på dem som innehar faste tjenester og på menighetsmedlemmene generelt. De hører alle med i Kristi legeme, og tar sammen del i legemets vekst.<sup>278</sup>

For vår del er det hele konteksten fra v7-16 som blir avgjørende for vår tolkning. V7 taler utvilsomt om (nåde)gaver til *hver enkelt* i menigheten, og v16 taler utvetydig om at veksten og oppbyggelsen skjer når den virksomhet som er tildelt *hver enkelt del* på legemet fungerer. Den tolkning av v12 at det bare er den tjeneste som utføres ved de faste tjenester som skal føre til legemets oppbyggelse, kommer, slik vi ser det, i strid med hele perspektivet i dette avsnittet.

I en del av de framstillinger hvor det argumenteres for den tolkning av v12 som vi her har avvist, antydes det at denne avvisning ofte skjer på dogmatiske premisser, og fordi en ønsker å unngå en tolkning som kan innebære en viss klerikalisering av kirken. En er, med andre ord, redd en for sterk fokusering på de faste tjenester, på bekostning av lekfolkets

<sup>271</sup> Jf. nyere kommentarer Barth (1974II:478-484), Snodgrass (1996:204f) og Best (1998:397-399). Så også Dunn (1998:574 n.42) og de fleste nyere oversettelser, bl.a. NIV, NEB, NO 1978/85/94,

<sup>272</sup> Denne tolkningen finnes i den eldre katolske tradisjon, men også i norsk luthersk sammenheng, jf. Moe (1956:106f). Videre finnes den i to av de mest betydelige, nyere kommentarer til Efes, Lincoln (1990:253f) og Schnackenburg (1991:183f).

<sup>273</sup> Så Lincoln, op.cit.

<sup>274</sup> Så Dunn (1998:574 n.42), jf. Best (1998:398), 'The change in preposition between 12a and 12b confirms that the movement from the discussion of the work of the ministers (v. 11) to that of the whole church takes place between 12a and 12bc'.

<sup>275</sup> Jf. Weiser, "*διακονέω διακονία διάκονος*", *EDNT* vol 1, 302-304, som hevder at dette begrepet i Efes 4,12 beskriver 'the ministerial office of the apostles, prophets, evangelists, pastors, and teachers', 304.

<sup>276</sup> Jf. også Bauer-Aland, 623f.

<sup>277</sup> Så Moe (1956:106f).

<sup>278</sup> Så også Klauck (1973:99-100).

ansvar og tjeneste. Det er mulig at dette kan være tilfelle for noen fortolkeres del.<sup>279</sup> På den annen side kan en nok få et inntrykk av at noen fortolkere som argumenterer for at Efes er et etterpaulinsk brev, nettopp søker å belegge dette standpunktet gjennom den tolkning at det Efes foreligger et mer utviklet 'embetssyn', og at den mer omfattende nådegaveutfoldelse, som f. eks. er bevitnet i 1 Kor, her er noe neddempet. For vår del mener vi at det er de saklige argumenter utfra tekstordlyd og kontekst som må få telle.

Hensikten med at Kristus har gitt sine gaver til menigheten formuleres i v12, etter vår tolkning, altså slik at disse personers/tjenesters primære oppgave er 'å utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp' (NO). Målet for legemets oppbyggelse presiseres videre i v13 på tre områder.

### v13

Når det her igjen tales om *troens enhet*, jf. parallelle uttrykk i v3 og v5, som noe en skal nå fram til, utelukker ikke dette at det allerede foreligger en grunnleggende enhet i troen, men vi møter her igjen det perspektiv at denne enhet stadig må fastholdes eller tilkjempes og gjenopprettes. Her er vi ved det typiske for *paraklesen*, formaningen, hos Paulus; det gjelder å vokse inn i og ikle seg de kvaliteter som menigheten og den enkelte troende allerede har del i troen på Kristus. Den andre delen av det første leddet her *og til kjennskap til Guds Sønn*, referer ikke bare til en objektiv kunnskap om Kristi frelsesverk, men vel også til en vekst i personlig erfaring og innsikt, jf. 3,17-19; Kol 2,2-3; Fil 3,10.

De to siste leddene *til en moden mann, til det fulle mål for Kristi fylde*, synes å stå parallelt med 2,15f hvor det nettopp er tale om det nye menneske<sup>280</sup> som nå er skapt av jøder og hedninger sammen i Kristi legeme, kirken. Det at dette legeme bygges opp innebærer da også at denne enhet stadfestes og modnes. Et resultat av denne oppbyggelse er da også at den Kristi fylde som menigheten er fylt av, 1,23, blir mer og mer synlig jf. Kol 1,28.

Konjunksjonen *μέχρι*, inntil, som innleder verset indikerer rimeligvis både et eskatologisk og et aktuelt perspektiv i v13. Dette verset angir da målet for den tjeneste som er beskrevet i v11-12, et mål som fullt ut først nås i fullendelsen.

### 3.2.4.3 Efes 4,14-16 Legemet vokser sin sunne vekst når hver enkelt del utfører sin oppgave

#### 1. Oversettelse

v14 *så at vi ikke lenger skal være umodne  
idet vi kastes rundt som av bølger og drives omkring  
av ethvert lærdoms vær  
ved menneskenes falske spill  
og ved villfarelsens listige framgangsmåter*  
v15 *men at vi heller, idet vi bevitner sannheten i kjærlighet,  
i alle ting vokser opp til ham som er hodet, Kristus.*

<sup>279</sup> Bl.a. kan en få et slikt inntrykk utfra Markus Barths argumentasjon, (1974II:478ff).

<sup>280</sup> Det forhold at det er det greske begrep *άνθρωπος* som forekommer i 4,13, og ikke *άνθρωπος* som i 2,15 har fått noen fortolkere til å avstrefe det korporative aspekt her, og vektlegge den individuelle modenhet blant menighetens medlemmer. Dette individuelle element er klart framme i Kol 1,28, mens Efes 4,13 i konteksten her klart har et korporativt sikte. Vi støtter det syn at de ulike begreper i v13 'appear to be equivalent to the "new humanity" created in Christ (EPH 2:15)', Perkins (1997:100).

v16 *fra ham kommer hele legemets vekst,  
idet det sammenføres og holdes sammen av hvert støttende bånd  
i overensstemmelse med den virksomhet som er tildelt hver enkelt del  
og slik vokser legemet og bygges opp i kjærlighet.*

## 2. Eksegese

Disse versene viderefører tanken om modenhet fra v13. Paulus ønsker at hans lesere skal vokse i modenhet slik at de ikke så lett blir bytte for ulike slags fremmed og vrang lære. Typisk for umodenheten er at den lar seg drive frem og tilbake, uten forutsetninger for vurdere og avsløre det falske. Det motsatte av umodenhet er det som beskrives som å *bevitne sannheten i kjærlighet* (v15). Verbet *ἀληθεύω*, forekommer i NT bare her og i Gal 4,16, kan oversettes, si, eller enda bedre, bevitne, sannheten. Sannhet i bibelsk forstand er ikke bare et intellektuelt begrep, men bærer også med seg forestillingen om noe en kan stole på. Likeså innebærer uttrykket 'å bevitne sannheten' et aspekt av å være trofast mot sannheten. Sannheten er således noe som ikke bare bevitnes i ord, men også i liv, jf. 4,21-25, og i det hele den etiske undervisning som følger fra 4,17 av. At sannheten skal bevitnes *i kjærlighet* gjenspeiler den allusjon til Kristi forbilde som vi så også i 4,2, og som utfoldes mer direkte i 5,2.

Avslutningen av dette avsnittet i v16 griper veldig tydelig tilbake til det innledende v7. Fordi Kristus er den som har gitt sine gaver til hver enkelt, og dermed til menigheten, kommer også legemets vekst nettopp fra ham. Og denne vekst skjer nettopp ved at hver enkelt (person eller lem på legemet) virker utfra den nåde(gave) som er tildelt henne eller han. At denne vekst og oppbyggelse av legemet skjer nettopp når disse gavene brukes i kjærlighet korresponderer også meget godt med Paulus undervisning om dette i 1 Kor 12; 13; 14.

Det har vært antydning at dette avsnittet, og særlig v14, kan gi oss et innblikk i hva slags problemer som danner bakgrunnen for formaningene i sammenhengen her:

This passage more than any other allows us an insight into the conditions prevailing in the vicinity of Ephesus and of the author's pragmatic concerns,<sup>281</sup>

At beskrivelsen i v14 henspiller på ulike former for vranglære synes innlysende. Bruken av billedtale fra sjøfartssammenheng, jf. verbet *κλυδωνίζω*, som beskriver det å la seg drive hit og dit av bølger, kan ha en viss bakgrunn i at slike bilder i GT kan brukes for betegne et liv borte fra Gud, Jes 57,20f; Sal 107,3-27. Muligens kan det også ha en sammenheng med Paulus egen erfaring av sjølivet som noe utrygt og farefullt, jf. henvisningen til tre skipbrudd i 2 Kor 11,5 og beskrivelsen av et fjerde i Apg 27,13-44.<sup>282</sup> Vrang lære kan altså sies å være like truende og farlig for menigheten, som sterke vinder for et fartøy til havs. At det her ikke foreligger noe mer enn en generell henvisning til de farer som knytter seg til enhver vranglære synes å framgå av det flertallsformen *ethvert lærdoms vær*. Det samme generelle og noe vage preg har også det billedspråk som knytter seg til falskspill og menneskelig kløkt i bedrageri. Ingen av formuleringene her i v14 gir oss hjelp til å identifisere noen spesiell form for vranglære, og dermed heller ikke noe hjelp til en konkret beskrivelse av menighetens situasjon. Sikkert synes det å være, også utfra de tidligste Paulusbrev, at ulike former for vranglære alltid truet den kristne menighet.

<sup>281</sup> Schnackenburg (1991:186)

<sup>282</sup> Jf. Best (1998:404) som på tross av sin tvil om Efes er autentisk paulinsk, her antyder noe selvopplevd fra forfatterens side.



#### 3.2.4.4 Oppsummering

Vi fant i første del av kap 4 en sterk vekt på begrunnelse av enheten i menigheten, sammen med klare formaninger til å strekke seg langt for å fastholde denne enhet. I andre del har vi funnet en like sterk understrekning av at det dreier seg om en enhet i mangfold. Guds nåde, som i frelsens perspektiv gis til alle troende på like linje, representerer også en utrustning med kraft og evner til å tjene i menigheten på ulike måter. Det at Gud har satt visse personer til å tjene med viktige oppgaver i menigheten, innebærer ikke at alle de andre skal være passive. Men nettopp fordi de alle er lemmer på det samme legeme, kalles enhver kristen til å tjene med de evner og gaver hun har mottatt. Slik blir enheten i menigheten en dynamisk enhet, og ved at hvert enkelt lem fungerer slik det er tenkt kan menigheten vokse en sunn vekst.

### 3.3 Avsluttende oppsummering

1. Vi har i vårt arbeide med Efes funnet gode argumenter for å fastholde det syn at dette er forfattet av apostelen Paulus, og at det gjenspeiler en situasjon som var aktuell i hans egen levetid. Et av siktemålene synes å være et ønske om å gi pastoral veiledning til menigheter i et område hvor det var viktig å komme til rette med åndstrømninger som vektla innflytelse fra den hedenske ånde verden, og samtidig også minne om den grunnleggende enhet som foreligger i menigheten som Kristi legeme.
2. Den konkrete tiltale, i flere tekster, til de troende med hedensk bakgrunn kan tyde på at det har foreligget visse spenninger mellom disse og den del av menigheten som hadde jødisk bakgrunn. Når apostelen så klart karakteriserer de hedningekristnes tidligere situasjon med uttrykk som gjenspeiler den samtidige jødedomssyn på hedningene, kan dette ha følgende bakgrunn: Han ønsker å forhindre arroganse og andre negative holdninger hos de hedningekristne, og å kalle disse til en mer ydmyk holdning overfor sine jødiske trosfeller, slik at enheten i menighetene ikke trues. Samtidig kan det synes som om han ønsker å legitimere sin posisjon i forhold til jødiske grupper som oppfattet ham som en typisk representant for en liberal eller hellenisert jødedom.
3. At dette siste ikke er tilfelle klargjøres gjennom en dyptpløyende teologisk argumentasjon for at det er inntrådt en helt ny situasjon i forholdet mellom jøder og hedninger. Gjennom Kristi korsdød har han overvunnet det fiendskap som tidligere hersket mellom disse to grupper, og ved sitt blod har han brakt en renselse fra synd som gjør at disse to grupper nå kan bli forsonet med hverandre og med Gud. Dette innebærer også at loven har fått en ny rolle, slik at den ikke lenger representerer et gjerde eller et skille mellom jøder og hedninger.
4. I og med denne forsoning har Kristus også skapt en ny enhet, et nytt legeme, hvor mennesker fra begge disse grupper kan leve sammen i fellesskap, og hvor de har den samme adgang til Faderen ved den Ånd som han har gitt dem begge. Og selv om de kristne av jødisk ætt representerer en kontinuitet tilbake til det gammeltestamentlige gudsfolk og de gammeltestamentlige løfter, har apostelen gjort det klart for dem at disse ikke lenger, i Kristus, har noen spesielle privilegier eller fortrinn i forhold til frelsen. Vi ser altså at den teologiske argumentasjon for å begrunne kirkens enhet i Efes ikke bare er rent generell. Den innebærer samtidig viktige påminnelser til de troende med ulik bakgrunn om hvor viktig Kristus og hans verk er for den nye enhet.
5. Et særtrekk ved Efes er den sterke framhevelse av apostelen Paulus egen tjeneste vi møter i noen av tekstene her. Paulus er seg bevisst at den spesielle tjeneste han har som misjonær overfor folkeslagene beror på en egen åpenbaring av Guds frelsesplan, og på en særlig kallelse. Slik spiller han, som person, en viktig rolle i gjennomføringen av denne frelsesplan, og han er seg bevisst at lidelse og motgang er en viktig del av tjenesten.

6. Den formanende del av Efes fra kap 4 av slutter seg innholdsmessig sett nær til den sterke teologiske argumentasjon for enhet i kirken som forelå i kap 2. Denne enhet er ikke noe som bare foreligger som en teologisk sannhet, men den må stadig fastholdes gjennom de troendes liv i menigheten og i verden. De konkrete formaninger til å fastholde enheten går da også hand i hand med en fortsatt teologisk begrunnelse for enheten. Først gjennom en utdyping av bildet av menigheten som Kristi legeme som forholder seg til den ene Herre og den ene Ånd, og videre i det aller sterkeste argument; troen på den ene Gud.
7. Men samtidig som enhetsmotivet spiller en så sterk rolle, finner vi en like markert framhevelse av at det dreier seg om en enhet i mangfold. Bildet av menigheten som Kristi legeme korresponderer her med det perspektiv at det først er når alle lemmene fungerer som de er tenkt, at legemet kan vokse en sunn vekst. Det dreier seg, med andre ord, om en dynamisk og fleksibel enhet, hvor de personer som fungerer med ledende tjenester i menigheten er kalt til å utruste og oppmuntre alle troende til å tjene med de gaver de har mottatt.

## 4 Åndens gjerning og kirkens enhet i Efeserbrevet

*‘Men bli fylt av Ånden,’ (Efes 5,18)*

### 4.1 Innledende merknader

Ikke i noe annet Paulusbrev, med et visst unntak av Rom 8, synes Den Hellige Ånd (DHÅ) å spille en så framtrædende rolle i framstillingen som i Efes.<sup>283</sup> Det finnes 12 direkte henvisninger, 1,13.17; 2,18.22; 3,5.16; 4,3.4.30; 5,18; 6,17.18<sup>284</sup>, og et par indirekte, 1,3; 5,19. Videre anvendes begrepet *πνεῦμα* både i antropologisk mening, om menneskets ånd, 4,23 og om onde åndsvesener, 2,2; 6,12.

Det er vår intensjon i dette kap å drøfte beskrivelsen av Åndens rolle for livet i menigheten og for kirkens enhet i dette brev. Etter en generell innledning med en viss oversikt over de tema som er forbundet med Åndens gjerning, tar vi sikte på å kort kommentere alle hovedsteder hvor Ånden er nevnt, men vil særlig vektlegge de tekster som er viktige for kirketanken.

Visse grunnleggende observasjoner kan nevnes innledningsvis. For det perspektiv vi arbeider med er det viktig å observere at Ånden i Efes beskrives som *DHÅ som var lovt*, 1,13. Her etableres sammenhengen med GT og de forventninger om Ånden som en endetidens gave fra Gud, som var typisk for de fleste jødiske miljøer, jf. også Gal 3,14. Videre er Ånden og hans gjerning nøye relatert til Kristus som den opphøyede.<sup>285</sup> Det er de vel-signelser Kristus har vunnet gjennom sin død, oppstandelse og opphøyelse, som Ånden kan bringe til menigheten, 1,3, ja, det er kun *i Kristus* at alle frelsesgavene er tilgjengelig, 1,4-13. Slik er det også på grunn av Kristi oppstandelse at Guds kraft, gjennom Ånden,<sup>286</sup> er virksom i menigheten idag (1,19ff), og det var etter sin opphøyelse at Kristus gav sine (nåde)gaver til menigheten, 4,7ff. Det er videre vesentlig å legge merke til at Åndens gjerning i dette brev primært er relatert til det korporative perspektiv, selv om det individuelle ikke helt er avstreift. Et viktig spørsmål som vi flere ganger vil måtte komme tilbake til, dreier seg om hvor klart uttrykt erfaringsdimensjonen er i utsagnene om Ånden. Ellers ser vi også at den kristne eksistens i Efes, på samme måte som i den øvrige paulinske litteraturen, er beskrevet i spenningen mellom et *allerede* og et *ennå ikke*. Det kan synes riktig, som det blir hevdet av mange fortolkere, at frelsen i Efes beskrives mer

---

<sup>283</sup> Jf. Fees omfattende bok (1994), hvor hele 75 sider er viet dette tema i Efeserbrevet.

<sup>284</sup> Den tanke at det skulle foreligge ulike innholdsmessige nyanser i bruken av begrepet *πνεῦμα* i den paulinske litteraturen, såsom en ånd eller Ånden, avhengig av om dette er konstruert med eller uten bestemt artikkel, er grundig drøftet og med rette avvist av Fee (1994:15-24).

<sup>285</sup> Jf. Kirby (1968:139f) som søker å tolke Efes i lys av pinsedagsberetningen i Apg 2, hvor det nettopp er Kristus som den opphøyede som utøser sin Ånd over sitt folk.

<sup>286</sup> Jf. Arnold (1989:139) som påpeker at den pneumatologiske vektlegging i Efes også innebærer at DHÅ fungerer som Guds kraft i den nåværende messianske tidsalder.

som allerede presentisk realisert enn i andre paulinske brev.<sup>287</sup> Allikevel framgår det helt klart i dette brevet at den kristne menighet framdeles er i en kampsituasjon, 6,1-20, og at forfatteren, sammen med sine lesere, ser fram mot *forløsningens dag*, 1,14; 4,30. Det er nettopp i denne kampsituasjon, og i denne spenning mellom det som allerede er fullført - men enda ikke fullt ut realisert, at Ånden synes å spille slik en framtreddende rolle i Efes.<sup>288</sup>

Uten å foregripe for mye av vår drøftelse av enkeltsteder oppsummerer vi noen hovedperspektiver som etter vår mening er vesentlige for den konkrete rolle DHÅ er tilskrevet i Efes:

1. Ånden formidler åpenbaring, visdom og innsikt, 1,17ff; 3,5. Dette er vesentlig for at de kristne skal kunne forstå dybdene i Kristi frelsesverk, og den nye frelseshistoriske situasjon som kirken befinner seg i.
2. Ånden fungerer som et segl som markerer tilhørighet til det nye gudsfolket, 1,13, og et pant som gir visshet om delaktighet i den Guds frelse som en gang skal bli fullt åpenbar, 1,14; 4,30.
3. Ånden er kilde til enhet, 4,3, for likesom Ånden er *en* er det *ett* legeme, 4,4.
4. Ånden leder an i den nye, felles, adgang til Faderen som Kristus har åpnet opp for både jøder og hedninger, 2,18, og ved at de troende blir fylt av Ånden inspireres de i sitt fellesskap med hverandre, og til å tilbe og lovprise Gud sammen, 5,18.
5. Ånden formidler kraft og styrke til det indre menneske, 3,16, og leder an i den åndelige kamp som foregår i forhold til de gudfiendtlige makter, 6,18.
6. Vi må også underforstå at Ånden representerer den kraft som virker gjennom de ulike (nåde)gaver som Kristus gir til menigheten, 4,7ff.
7. Ånden inspirerer til bønn, 6,18.
8. Hele konteksten fra 5,18-6,9, indikerer at formaningen til å bli fylt av Ånden ikke ansees som oppfylt i og med v19f, men at den også er en forutsetning for å kunne leve ut det nye liv i de ulike familiære og sosiale relasjoner som nevnes i 5,21-6,9.

## 4.2 Enkelttekster til Åndens gjerning

Ikke i noen av disse tekstene er Ånden selve hovedtema, men Åndens gjerning beskrives i en eller annen kontekst relatert til menighetens, eller den enkelte troendes liv. Flere steder kan henvisningen til Ånden virke som en parentes, men allikevel ikke slik at denne henvisning virker uviktig eller overflødig. Snarere kan det synes som om forfatteren forutsetter at Ånden representerer den guddommelige kraft som er virksom bak og igjennom alt som skjer i menigheten.

I vår drøfting gir vi en oversikt over konteksten disse utsagnene befinner seg i, en oversettelse av den mest aktuelle tekstsammenhengen og en noe mer detaljert eksegese av selve utsagnet om Ånden.

---

<sup>287</sup> Jf. Best (1998:34).

<sup>288</sup> Jf. her Fee (1994:661) som innledningsvis i sin drøftelse av pneumatologien i Efes vektlegger den rolle Ånden spiller i det å gi de troende delaktighet i den seier over makter og myndigheter som Kristus har vunnet, å fastholde den enhet som er gitt til menigheten og å utruste dem med de våpen som setter dem istand til å leve det nye livet i Kristus.

## 4.2.1 1,3 All åndelig velsignelse i de himmelske områder

### 1. Kontekst

Dette verset markerer innledningen på et meget konsentrert og innholdsrikt lovprisnings- eller takksigelsesavsnitt, 1,3-14, en *eulogi*, etter jødisk mønster.<sup>289</sup> Det typiske for den jødiske formulering her er at Gud velsignes, eller takkes, for de velsignelser som han har gitt til menneskene. Disse kan være av ulik art, og kan referere både til ulike reddende inngrep fra Guds side, jf. Sal 28,6; Tob 13,1ff; 1 Mak 4,24 og 30, og til de gaver Gud som skaper gir, ikke minst mat og drikke, jf. i NT Matt 14,19; Luk 24,30 og også 1 Kor 10,16 i sammenheng med nattverden. Det klart liturgiske preg ved denne takkebønnen korresponderer godt med den praksis at brevene ble lest opp i menighetene, Kol 4,16. I de jødiske bønner adresseres Gud som fedrenes Gud, Israels Gud, eller Abraham, Jakobs og Isaks Gud, etc.. Den spesifikt kristne tillempling av denne lovprisningsformen, som foreligger her, kommer til uttrykk ved at Gud lovprises som vår Herre Jesu Kristi Far, jf. 2 Kor 1,3, og videre ved at de ulike velsignelser som nevnes hele tiden er knyttet til Guds gjerning i Kristus. Det er disse velsignelser som så spesifiseres og konkretiseres i v4-14.

### 2. Oversettelse

v3 *Lovet være Gud, våre Herre Jesu Kristi Far,  
han som har velsignet oss med all åndelig velsignelse  
i de himmelske områder i Kristus.*

### 3. Eksegese

Grunnen til at vi, i det hele, tar opp dette verset er særlig forekomsten av adjektivet *πνευματικός*, åndelig, som karakteriserer de velsignelser Gud har velsignet med. Verbet *εὐλόγω*, velsigne, har i profan gresk betydningen rose, ære, tale vel om. I NT fylles det med nytt innhold som oversettelse av *ברך*, *barak*, som gjenspeiler gammeltestamentlige og jødiske forestillinger om velsignelse; nedbe velsignelse over, Rom 12,14, eller med Gud eller Kristus som subjekt, la velsignelse eller velgjerninger komme over, Gal 3,9 (1 Mos 12,3); Heb 6,14 (1 Mos 22,17). Når mennesker velsigner Gud, jf. også Luk 1,64 og 68, innebærer dette bare en anerkjennelse av det Gud har gjort, mens det i Guds velsignelse av mennesker ligger noe konkret og reelt. Når Guds velsignelser her betegnes som åndelige, utsier dette noe om arten av disse. De er åndelige i den forstand at de tilhører Åndens sfære og kommer fra Ånden, ikke bare på den måte at de er åndelige i motsetning til legemlige.<sup>290</sup> Vi ser altså at Ånden helt fra begynnelsen av brevet tilskrives en helt grunnleggende funksjon: Ånden har virket og virker fortsatt for å gjennomføre Guds plan inntil fullendelsen.<sup>291</sup> Preposisjonsleddet *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* er imidlertid ikke helt enkelt å tilrettelegge. Det forekommer fire andre steder i Efes (1,20; 2,6; 3,10 og 6,12), og en

<sup>289</sup> Til det typiske for en jødisk *Berakah*, jf. Best (1998:104-107) eller Lincoln (1990:10f).

<sup>290</sup> Best (1998:113), jf. Fee (1994:666f) som framhever at det mer er den åndelige art av velsignelsen, den hører sammen med Ånden, det her henvises til, enn det at Ånden er kilde for velsignelsen. Den siste mening ville vært bedre uttrykt ved substantivet *πνεῦμα* i genitiv, opphavsgenitiv. Hans konklusjon er allikevel at den foreliggende konstruksjon ligger helt nær opp til det å beskrive Ånden som kilde for de velsignelser som her omtales. Selv om oversettelsen i NO 1978/85/94, *all Åndens velsignelse*, språklig sett er upresis, kan den altså saklig sett forsvares.

<sup>291</sup> Schnackenburg (1991:50) framhever at eulogien, v3-14, både begynner og avslutter med en henvisning til Åndens aktivitet, 'In this way an arch is spanned from the opening to the ending, and beneath it everything which is mentioned is understood as blessing and included in the praise'.

sammenlikning med disse taler for at det skal forstås lokalt, derav oversettelsen, *de himmelske områder*, og ikke instrumentalt, velsignet oss *med* de himmelske (ting eller goder).

Det har ikke vært mulig å avdekke den språklige bakgrunn for dette uttrykket, muligens dreier det seg om en fiksert liturgisk formel.<sup>292</sup> Adjektivet *ἐπουρανίος*, kan oversettes himmelsk, av himmelsk kvalitet, eller hørende til i himmelen, til forskjell fra det som er jordisk eller hører til på jorden, jf. Joh 3,12; 1 Kor 15, 48f; Fil 2,11. Det kan derfor være nærliggende å forutsette samme betydning for vårt preposisjonsuttrykk. Det betegner rett og slett den himmelske verden. Flertallsformen er naturlig på bakgrunn av gammeltestamentlig og jødisk språkbruk og behøver ikke reflektere gnostiske spekulasjoner. Det som, imidlertid, kan tale mot en synonym betydning er at subst. *οὐρανός*, himmelen, jf. Rom 1,18; Gal 1,8, i Efes 1,10; 3,15 og 4, og vel underforstått i 6,9, brukes for å kontrastere det himmelske og det jordiske.<sup>293</sup> Denne motsetning synes ikke å foreligge på de steder uttrykket *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* er brukt. Videre konstaterer vi at både Kristus selv, 1,20, og de troende med ham, 2,6, såvel som de onde åndsmakter, 6,12 befinner seg i dette område. Muligens er det slik at Paulus med dette uttrykket beskriver en åndenes verden, eller dimensjon, som befinner seg mellom himmelen og jorden, og hvor en åndelige kamp hele tiden pågår mellom Gud og hans motstander.<sup>294</sup> Mennesket lever dermed så og si i to dimensjoner samtidig. På jorden, men også i den åndelige dimensjon som kalles de himmelske områder, og hvor det hele tiden er utsatt for usynlige angrep fra fiendtlige åndsmakter, 6,11-12.

Om vi velger å forstå *de himmelske områder* som et slikt åndeverdenens grenseområde mellom himmelen og jorden, hvordan skal vi da forstå formuleringen; at Gud har velsignet oss i de himmelske områder med enhver velsignelse i Kristus? Det er tydelig at dette ikke primært er eskatologisk å forstå, jf. en skatt i himmelen, Matt 19,21, men at det har presentisk betydning.<sup>295</sup> Kanskje kan den tolkning av de himmelske områder som vi her har gått inn for gi noe mer hjelp til en forståelse av hvordan Paulus konkret tenker, enn den tolkning som ikke ser noen distinksjon mellom vårt uttrykk og det himmelske i almen bibelsk betydning. Når dette område i Efes sees som selve skueplassen for den åndelige kamp som hele tiden foregår, og hvor mennesket er under konstant angrep fra djevelen og hans åndehær, gir det god mening å framheve at nettopp i dette kampområdet er de troende allerede satt ved hans høyre som er selve seierherren. Alle de velsignelser som er knyttet til Kristus og hans frelsesverk er allerede gyldige og virksomme for dem midt i selve 'kampsonen', og i Kristus har de tilgang til en rustning, jf. 6,10-20 som gir full beskyttelse mot de onde åndsmakters listige angrep. Om det er riktig at Efesus og området rundt denne byen i den vestlige delen av Lilleasia var et senter for magisk praksis, og en utstrakt opptatthet av åndeverdenen i tilknytning til dyrkingen av Artemis og andre guddommer,<sup>296</sup> er det rimelig at de kristne i dette område var spesielt opptatt av de onde åndsmakters innflytelse og virke. Apostelen aktualiserer så i Efes og Kol fruktene av Kristi frelsesverk inn i denne kontekst, jf. Kol 2,15, og klargjør for de troende der at de i Kristus både er trygge, og at de sammen med ham, og i Åndens kraft, aktivt kan ta del i kampen mot de onde makters negative innflytelse, 6,17-20.

<sup>292</sup> Best (1998:118). I tillegg til Best (115-119), se de mer spesialiserte arbeider av Lincoln (1972/73:468-83) og Harris (1991:72-89).

<sup>293</sup> Jf. Harris (1991:77).

<sup>294</sup> 'The heavenly realms, therefore, refer to the spiritual sphere in which God, Christ, the powers of darkness and the believer exist together, and as well as sharing Christ's reign and receiving the blessings of salvation the believer is involved in spiritual warfare', Maile, "Heaven, Heavenlies, Paradise", *DPL*, 381-383,382.

<sup>295</sup> 'The blessings can be said to be in the heavenly realms, yet they are not viewed as treasure stored up for future appropriation, but as benefits belonging to the believers now', Lincoln (1990:21).

<sup>296</sup> Dette er en viktig, og godt begrunnet, tese i Arnolds bok *Ephesians : power and magic* (1989).

## Oppsummerende

kan vi da si til dette innledende vers at Paulus allerede fra begynnelsen av sitt brev klargjør og understreker for leserne at alle de velsignelser Gud har tilveiebrakt gjennom Kristi frelsesverk, allerede nå, ved Ånden, er gyldige og virksomme for dem inn i deres hverdag, selv om denne også innebærer kamp og spenning. Vi ser da også allerede her et stykke trinitarisk teologi.

### 4.2.2 1,13-14 Ånden som segl og pant

#### 1. Kontekst

Vi befinner oss her i den siste og avsluttende del av eulogien, v3-14. I v4-10 har Paulus beskrevet tre viktige aspekter ved den åndelige velsignelse Gud har gitt i Kristus: utvelgelse til barnekår, forløsning med syndenes forlatelse og visdom og innsikt i hans veldige frelsesplan. Fra v11 snevres perspektivet inn noe fra det kosmiske eller universelle, til en mer direkte applikasjon av velsignelsene på de troende. Omstridt er imidlertid spørsmålet om hvordan skiftet i person fra *vi* til *dere* i v13 er å forstå. Det er klar enighet om at v3-10 omfatter alle kristnes situasjon. Skiftet til *ὑμεῖς* (*dere*) i v13, sammen med en viss innholdsmessig korrespondanse mellom v11 og 2,11-12, har fått flere fortolkere til å forutsette at v11-12 primært omfatter de kristne av jødisk ætt, og v13 de troende av hedensk opprinnelse,<sup>297</sup> mens begge grupper så igjen summeres opp i v14. Når det i 2,12 sies om de hedningekristne at disse var *skilt fra Kristus, utestengt fra Israels menighet og fremmede i forhold til paktene med deres løfte*, synes dette ikke å passe med at de hedningekristne skulle være inkludert i 1,11. Vi er imidlertid enige i det syn at dersom *vi* i v11 skulle ha referert til andre enn de som er inkludert i *vi* i v3-10, så måtte dette ha vært klargjort på en mye tydeligere måte.<sup>298</sup> Likeså kan tekstens genre som en eulogi som forener forfatter og tilhørere i en felles lovprisning anføres som et argument mot et skifte.<sup>299</sup> Vanskeligere er det imidlertid å avgjøre om *ὑμεῖς* i v13 skal forstås slik at det nå er de hedningekristne som tiltales spesielt. Ettersom spørsmålet om hedningenes frelse og enheten mellom troende av hedensk og jødisk ætt er et viktig perspektiv for oss kommer vi tilbake til dette i vår eksegese.

#### 2. Oversettelse

v13 *I ham (er) også dere,  
da dere hørte sannhetens ord, evangeliet om deres frelse,  
og da dere, i ham, kom til tro  
blitt merket med et segl, Den Hellige Ånd som var lovt,*  
v14 *som er pantet på vår arv inntil forløsningen kommer for hans eiendom,  
til pris for hans herlighet.*

---

<sup>297</sup> Blant nyere fortolkere hevdes denne forståelse særlig energisk av Fee (1994:669), som bevisst tolker dette avsnittet i lys av 2,11-22 og 3,6, og beskriver det som 'a typical Pauline foreshadowing of a motif developed more fully later in the letter', og Barth (1974I:130-134). I norsk tradisjon hevdes det samme syn av Moe (1956:46f).

<sup>298</sup> Jf. Best (1998:144) som forøvrig bemerker at tilhørerne eller leserne av Efes enda ikke er klar over den distinksjon som senere blir gjort i 2,11f, og derfor ikke hadde noen forutsetning til å fange opp en slik distinksjon her, og konkluderer 'however wrote Ephesians expecting it to be listened to, not worked over in the study'.

<sup>299</sup> Så Perkins (1997:42).

### 3. Eksegese

V13 starter, syntaktisk sett noe problematisk, med en ny relativsetning, *Ἐν ᾧ*, i ham. Når forfatteren slik griper tilbake til den samme type formuleringer som i v7 og v11, jf. også alle *ἐν Χριστῷ*, i Kristus, utsagnene, synes den rimeligste forklaring på dette at det er om å gjøre for ham å slå fast at alle velsignelser og frelsesgoder som her beskrives har sitt grunnlag i Kristus og hans frelsesverk. På overflaten synes hovedinnholdet i verset ellers å være klart. Paulus henviser til det som skjedde med tilhørerne da de hørte sannhetens ord, evangeliet om deres frelse, forkynt De kom til tro, og de ble merket med et segl, DHÅ, som var lovet. Vi må imidlertid igjen reise spørsmålet om hvem det her er som tiltales direkte, og hva skiftet i person innebærer. Er det nå de kristne av hedensk ætt som tiltales spesielt, eller er det framdeles alle kristne, hele menigheten som er i sentrum?

For de fortolkere som har argumentert for et skifte til jødekristne adressater allerede i v11-12, følger det nærmest med nødvendighet at v13 nå henvender seg til de hedningekristne. Spørsmålet er nå hva slags argumenter som ligger i v13 for et adressat skifte. Et viktig argument er selve skiftet i person i det personlige pronomen, fra *vi* til *dere*. Lest i lys av 2,11 kan mye tale for at *dere* også her må være de hedningekristne. Mot parallellen med 2,11 kan imidlertid anføres at *ὑμεῖς*, dere, der klart kvalifiseres som *τὰ ἔθνη*, folkeslagene, jf. også 3,1. Ingen av tilhørerne ville dermed være i tvil om hvem som tiltales. Om en slik presisering er aktuell i 2,22, så burde den være det enda mer her.

Men om det ikke dreier seg om et skifte i adressater, hvorfor skjer det så et skifte i persontiltale? Ulike forsøk har vært gjort for å tilrettelegge dette.<sup>300</sup> En rimelig forklaring kan være at forfatteren, etter å ha beskrevet Guds frelsesinngrep og hans velsignelse i en mer generell stil, nå ønsker å gjøre dette mer konkret og personlig for tilhørerne. En annen mulighet kan være at det nå er misjonæren Paulus som taler, så å si utfra forkynnerens ståsted, og minner om virkningene av hans egen og andre misjonærers virke blant dem, jf. 1 Tess 1,5f; Rom 10,14-17 og Kol 1,5f. Av innholdsmessige argumenter for et adressatskifte kan en sammenlikning med Gal 3,14 være interessant. Her det et viktig poeng at nettopp folkeslagene, *τὰ ἔθνη*, i Kristus skulle få del i velsignelsen til Abraham, men NB! Gal 3,14b hvor Paulus eksplisitt inkluderer seg og de troende av jødisk ætt blant dem som, sammen med folkeslagene, skulle få 'Ånden som det var gitt løfte om'.<sup>301</sup> Henvisningen til at formuleringen 'sannhetens ord'<sup>302</sup>, primært sikter på en avgrensning overfor ulike hedenske kulturer og villfarelser, jf. 1 Tess 1,9; 2 Tess 2,10.12; Kol 1,5; 2 Tim 2,15, må vel være rett, men dette utelukker ikke, etter vår mening, at troende med jødisk bakgrunn kan være inkludert i v13.

For vår del slutter vi oss dermed til det syn at hele eulogien i 1,3-14 omtaler alle kristne uansett bakgrunn, og at den distinksjon mellom, og spesielle tiltale til, troende av jødisk og hedensk ætt, som senere introduseres i 2,11-22, enda ikke bringes på bane.<sup>303</sup> Det betyr ikke at enheten mellom disse to grupper ikke er et viktig tema i dette brevet, men så langt synes denne enhet å være forutsatt på en selvsagt måte.

Syntaktisk sett foreligger det i første del av v13 en anakolut idet det mangler et finitt verb som predikat for *ὑμεῖς*. Den beste tolkning av syntaksen er å underforstå predikatet for den den siste *ἐν ᾧ*, i ham, -setningen også her. Hvorfor den kronglete uttryksmåte? Rimeligvis er det slik at Paulus ønsker å framheve at bare den som også tror er i stand til å høre sannhetens ord på en slik måte at det også blir et frelsens evangelium.<sup>304</sup> Noen har forsøkt å lese inn to separate erfaringer i v13. Den første, det at de kom til tro, tilsvarer da

<sup>300</sup> Se særlig drøftingen av dette hos Best (1998:144).

<sup>301</sup> Jf. oversettelsen i NO. Denne er noe fri, men kan godt forsvares.

<sup>302</sup> Her best forstått som en objektsgenitiv, det ord som har et sant og pålitelig innhold.

<sup>303</sup> Det er dette syn som gjøres gjeldende i de aller fleste nyere kommentarer, jf. Lincoln (1990), Schnackenburg (1991), Perkins (1997) og Best (1998).

<sup>304</sup> Så Moe (1956:47), 'Deres hørrelse av sannhetsordet kunne bare formidle åndsbeseglingen fordi den var troende'.



deres omvendelse, mens den andre, det at de ble merket med Ånden som segl, innebærer en annen, og eventuelt senere erfaring.<sup>305</sup> Det synes imidlertid klart at de to partisippene i aorist, *ἀκούσαντες*, av *ἀκούω*, høre Rom 10,14.18, og *πιστεύσαντες*,<sup>306</sup> av *πιστεύω*, tro, Rom 10,9; Apg 2,44, begge styres av verbet *σφραγίζω*, besegle, sette et merke på, Joh 6,27; Åpb 7,3, her aorist passiv, 2 person flertall. Selv om partisipper i aorist ofte kan uttrykke noe fortidig i forhold til et finitt verb i fortid,<sup>307</sup> så er det ingenting i formuleringene her som skulle antyde at det dreier seg om to ulike erfaringer.<sup>308</sup> Snarere er det den typiske paulinske misjonssituasjon som her beskrives; evangeliet forkynnes, mennesker kommer til tro på Kristus og får del i Ånden, 1 Tess 1,5; Gal 3,3, jf. Rom 10,17.

Åndens rolle i denne beseglingen uttrykkes ved en instrumental dativ, dere er blitt beseglet *ved* eller *med* Den Hellige Ånd. Spørsmålet er om Ånden her beskrives som en agent som besegler den troende ved hjelp av noe konkret, f. eks. dåpen, eller om det Ånden selv som forstås som selve seglet? Vi har tidligere vært inne på det forhold at *σφραγίζω* i tidlige etter apostoliske skrifter tydelig er blitt forbundet med dåpen,<sup>309</sup> jf. 2 Klem 2,6; 8,6; Herm. Sim. VIII 6,3; IX 16,3-6. Det at de tre verbene i v13 beskriver, eller sammenfatter, én hendelse behøver ikke, i seg selv, være noe argument mot at det kan foreligge assosiasjoner til den kristne dåp her. Det finnes en rekke eks. i Apg på at dåpen ble utført så og si umiddelbart etter at mennesker kom til tro, og dermed fungerte som et aspekt ved deres første erfaring som kristne, Apg 8,36-38; 10, 44-48; 16,31-33. Allikevel må vi gi de fortolkere medhold som framhever at det hverken her i 1,13, i 4,30 eller i 2 Kor 1,22, hvor den samme terminologi forekommer, foreligger klare nok indikasjoner på at beseglingen sikter på dåpen. Den rimeligste tolkning er at det er Den Hellige Ånd selv som forstås som selve seglet.<sup>310</sup> Når denne metaforen brukes om Ånden indikerer det at når de troende mottar denne, så skjer en besegling som utpeker dem som Guds eiendom, og som slike som er under hans beskyttelse.<sup>311</sup> Samtidig representerer denne merking med et segl også et klart eskatologisk perspektiv, jf. *forløsningen(s dag)* v14; 4,30. Det synes å være et gammeltestamentlig motiv bak denne eskatologiske besegling, jf. Jes 44,5 og særlig Esek 9,4-7, som innebærer at de som er beseglet spares i Guds dom, jf. også Åpb 7,2-8; 9,4. I jødisk sammenheng er tanken om besegling også uttrykt mer positivt, som et Guds tegn som er satt på de rettfærdige til frelse, PsSal 15,6.

Det at Ånden her betegnes som Den Hellige Ånd understreker at det er Den Hellige Guds egen Ånd, og innebærer at den menighet som nå er merket med denne Ånd også er kalt til å være hellig, jf. 4,30. Ja, hele formaningsavsnittet 4,17-6,10 må sies å kunne springe ut av dette perspektiv at de som er merket med dette segl ikke lenger kan fortsette å leve som hedninger, 4,17b. Og likesom det foranstilte *ἐν φ*, i ham, i v13b indikerer at det er Kristus og hans frelsesverk som er forutsetning og basis for forseglingen med Ånden, så framstilles Kristus som ideal og forbilde på det nye liv i troen, 4,20; 5,2ff; 5,25.

Med den karakteriserende genitiven *τῆς ἐπαγγελίας*, den lovede Hellig Ånd, settes ut-sagnet her inn i et større frelseshistorisk perspektiv. Riktignok hadde Jesus selv lovet at

<sup>305</sup> Jf. Erwin (1984:122-124), som søker å belegge en typisk pentekostal teologi i denne teksten.

<sup>306</sup> Dette partisippet forutsettes her da å stå absolutt, *da dere kom til tro*, jf. Rom 13,11 og Rom 1,16.

<sup>307</sup> Det finnes allikevel en rekke eksempler på at partisippet kan beskrive en hendelse som er samtidig med hovedverbet, jf. 19,27; 27,4; Apg 10,33; 27,3.

<sup>308</sup> 'There is simply nothing in the context, nor anything inherent in this bit of grammar, that would cause one to think that Paul intend to refer here to two distinct experiences', Fee (1994:670).

<sup>309</sup> Se særlig Lampe (1967<sup>2</sup>:235-246) og Ysebaert (1962:390-421).

<sup>310</sup> Vi følger her majoriteten av moderne kommentarer, f. eks., Lincoln (1990), Schnackenburg (1991), Perkins (1997) og Best (1998). Se i norsk sammenheng Moe (1956:47), 'Ånden er liksom Guds innsegl på at leserne hører Gud til'. Schramm, "*σφραγίζω/σφραγίζε*", EDNT vol 3, 316f, argumenterer imidlertid for at dette verbet i Efes refererer til dåpen. Begrunnelsen består imidlertid kun i en henvisning til eldre tysk litteratur.

<sup>311</sup> Det var vanlig i antikken at både dyr og slaver kunne bli merket med et tegn som uttrykk eierskap og tilhørighet, Schramm op. cit., jf. Ysebaert (1962:204-226).

Ånden skulle gis til hans disipler, Luk 24,49; Apg 1,4f. 8; Joh 14 og 16, men hans utsagn reflekterer også de gammeltestamentlige løfter om at Gud, i endetiden, igjen ville utøse av sin Ånd over sitt folk, jf. Jes 32,15; 44,3; 59,21; Esek 11,19; 36,26-27; 37,1-14; 39,29 og Joel 3,1-2. I og med Åndens komme og besegling av de troende tilhørere/lesere av dette brev har de, kristne av både jødisk og hedensk ætt, blitt innlemmet i endetidens ånd-sutrustede menighet og har fått del i den samme frelse i Kristus.

Vi ser således at det i disse versene er en klar sammenheng mellom pneumatologi og eskatologi.

Vi har innledningsvis signalisert at vi kommer til å foreta en viss sammenlikning med framstillingen av de samme emner i Apg. Dette er ikke minst aktuelt når det bildet av Åndens gjerning og dennes betydning for forståelsen av kirkens enhet i Apg. Det er vel kjent at Ånden spiller en framtreddende rolle i Apg som veileder og initiativtaker i den urkristne misjon, etterhvert som denne vokser fram. Men det er ikke alltid like vel observert hvilken sentral rolle Ånden spiller for forståelsen av menighetens enhet, og for tilretteleggelsen av de hedningekristnes og andre gruppers tilhørighet til den Jesustroende menighet. Ifølge Apg 10 og 11 er det Ånden som legger til rette for og forbereder Peter, jf. 10,9-16. 34; 11,12, på besøket i hedningen Kornelius hus. Og det var gjennom det at Ånden falt på de hedninger som hørte Peters forkynnelse, 10,44ff; 11,14f, at han, og etterhvert hans skeptiske kolleger i Jerusalem, 11,18, godtok at tiden var kommet for at hedningene skulle få del i frelsen. Det samme perspektivet møter vi i Apg 15,8f,

*‘Og Gud som kjenner menneskets hjerte, viste at han godtar dem ved at de fikk Den Hellige Ånd likesom vi. Han gjorde ikke noen forskjell på oss og dem, for ved troen renset han deres hjerter.’*

Selv om apostlene i Jerusalem hadde vært preget av den tanke at Israel som folk først måtte omvende seg og ta imot troen på Jesus som Messias, så er utøvelsen av Ånden over hedningene et argument som de bare må bøye seg for. Når Gud har godtatt dem ved å gi dem Ånden, må også mennesker godta dem og ta imot dem som medlemmer i det nye Gudsfolket.

Det er også interessant å se hvordan dåp aktualiseres straks hedningene her får del i Ånden, 10,47f. For på samme måte som delaktighet i Ånden bevitner tilhørighet til endetidens gudsfolk, så formidler dåpen syndenes forlatelse og den formelle innlemmelse i menigheten, 2,38 og 41. Det å hindre dem vannet, det å bli døpt, etter at de hadde mottatt Ånden, ville således være det samme som å hindre Gud, jf. 10,47f og 11,17. Uten her å gå inn på de ulike fortolkningsmessige vanskeligheter som knytter seg til tekster som Apg 8,14-18 og 19,1-7, så er det bemerkelsesverdig at det nettopp er ved slike grenseoverskridende hendelser som når hedninger, samaritanere (8) og Johannesdisipler (19) innlemmes i menigheten at Lukas også beretter om konkrete manifestasjoner av Ånden gjennom profeti og tungetale. Når alle disse tekster også omhandler dåp til Jesu Kristi navn, viser dette hvor nøye Ånden, dåpen og innlemmelse i det nye Gudsfolket hører sammen. Dette korresponderer helt med Efes 4,4-5, ‘Ett legeme, én Ånd, - én Herre, én tro, én dåp.’

v14

Her føres tankegangen videre ved en relativsetning, og Ånden, eller Åndens gave, karakteriseres ved begrepet *ἀρραβών* har noe av betydningen, første utbetaling, ‘handpenge’, pant på at en har rett på noe mer, jf. 2 Kor 1,22; 5,5. Jf. den kortfattede, men innholdsfylte kommentar til dette hos Olaf Moe, ‘Ånden gave er ikke bare et segl på at de hører Gud til som hans folk, den er også et garanterende forskudd på deres fullkomne frelse. -- Den Hellige Ånd med sine nådevirkninger og sine nådegaver er et uttrykk for den tilkomende verdens krefter (Hebr. 6,5) og liksom et forskudd på den himmelske arv.’<sup>312</sup> Selv om forskuddet på arven er ‘hele Ånden’, og ikke bare en del av den, ser vi allikevel hvordan Paulus her tenker i ‘allerede nå - men ennå ikke’ kategorier.<sup>313</sup> Ånden er en første utbetaling på arven, men ikke hele arven. Samtidig er den en garanti på at de troende i den endelige forløsning skal få del i hele arven. Vi har allerede i vår eksegese av 4, 6, vist hvor

<sup>312</sup> (1956:47f).

<sup>313</sup> Jf. Fee (1994:671), Dunn (1998:466-72).

nær forbundet tanken om arv, arverett og sønneforhold, eller barnekår, er hos Paulus. Et hovedpoeng i Efes er nettopp at de kristne av hedensk ætt er arvinger sammen med de troende av jødisk ætt. Sammen med disse har de, i Kristus, også del i frelsesløftet, 3,6, og i kraft av sin delaktighet i Ånden kan nå alle kristne se fram mot den endelige forløsning. Vi foregriper nå noe av drøftingen av de to bisetninger, begge styrt av preposisjonen *εἰς*, til, i siste del av v14. Det er særlig den første av disse som er omstridt, og problemet knytter seg primært til forståelsen av begrepet *περιποίησις*. Rent språklig har det betydningen ervervelse eller eiendom. En viss uenighet<sup>314</sup> foreligger vedrørende tilretteleggelsen i denne sammenheng. Er det å forstå som:

1. Et abstrakt uttrykk, erhvervelse, det å ta i besittelse, jf. 1 Tess 5,9; Heb 10,39. Dette vil kunne gi oversettelsen, den forløsning som består i eiendomsoverdragelsen, dvs.: den fulle overtakelse av arven. Det blir her da tale om at de troende overtar den arv de foreløpig bare har fått et forskudd på. Mot denne forståelse kan særlig innvendes at den uten et objekt til *περιποίησις* kan synes å bli for ubestemt.
2. Et mer konkret og innholdsbestemt uttrykk, det erhvervede, eiendommen, jf. Malak 3,17, og i NT 1 Pet 2,9 og Apg 20,28, til betydningen eiendomsfolk. Det hevdes at *περιποίησις τοῦ θεοῦ* i LXX var blitt et teknisk uttrykk for Guds eiendomsfolk,<sup>315</sup> og at genitiven derfor gjerne kan utelates. Med denne genitiv underforstått kan oversettelsen bli, *til forløsning for Guds eiendomsfolk*.

I begge tilfeller er perspektivet eskatologisk og sikter på Guds endelige frelsesinngrep. Men i den første tolkningen dreier det seg primært om at menigheten, gjennom Guds inngrep, får del i den fulle arv. I den andre derimot er det Gud selv som gjennom sitt inngrep, forløser sitt eiendomsfolk ut av kampen og spenningene i denne verden og inn i den endelige frelsesvirkelighet. Spørsmålet om preposisjonen *εἰς* her uttrykker tid, *inntil*, eller hensikt, *med sikte på*, har en viss betydning for det saklige innhold i verset. Om en legger på vekt på tidsaspektet, *inntil*, kan en se en viss presentisk vektlegging. I tiden inntil den endelige forløsning er det Ånden som særlig aktualiserer og bringer frelsesgodene nær, og slik representerer foregripelsen av den kommende verdens krefter. Leser man en mer final konstruksjon her, *med henblikk på*, blir Ånden mer en garanti for at den troende, når forløsningen kommer, virkelig får del i denne. I lys av den mer generelle vektlegging på det presentiske aspekt ved frelsen i dette brevet, synes *inntil* å være den beste oversettelse. Dersom den andre tolkningen av *περιποίησις* er rett, noe vi holder for å være sannsynlig, innebærer dette at også de hedningekristne her er inkludert i det gammeltestamentlige begrep Guds eiendomsfolk, som også er sentralt i den gammeltestamentlige utvelgelsesteologi. Det foreligger dermed klare assosiasjoner til tekster i GT som omhandler Åndens komme i sammenheng med den såkalte paktsformelen, 'Dere skal være mitt folk, og jeg skal være deres Gud', Esek 36,28, jf. 11,20; Jer 24,7; 31,33; Joel 2,27.<sup>316</sup> Vi ser dermed, også i denne teksten, hvor nøye løftene om Åndens komme og Guds inngrep til fordel for sitt folk hører sammen. Det er det folk som er blitt beseglet med Ånden, og som har mottatt Ånden som pant, som er Guds eiendomsfolk, uavhengig av etnisk opprinnelse.<sup>317</sup>

Et spørsmål som uvegerlig reiser seg vedrørende beseglingen med Ånden, og mottakelsen av denne som pant, er hvordan dette konkret er å forstå. Om det ikke eksklusivt er knyttet til en spesiell handling som dåpen, hvordan tenker Paulus seg at hans adressater

<sup>314</sup> Vedrørende den detaljerte diskusjon her henvises særlig til Best (1998:152f) og Schnackenburg (1991:66-67), men også Moe (1956:48).

<sup>315</sup> Moe (1956:48).

<sup>316</sup> Sandnes (1996:202).

<sup>317</sup> 'Åndens manifestasjoner var for Paulus en guddommelig sanksjon av det kristne fellesskap. Når Gud viser seg å være tilstede blant de troende ved sin Ånd, uavhengig av om de er jøder eller hedninger, da er de endetidens gudsfolk som Gud fornyer med sin Ånd. Erfaringene av Ånden plasserer dermed apostelen midt i Det gamle testamentes utvelgelsesteologi', op.cit. 207.

skal kunne vite at de hadde mottatt dette seglet? En eller annen form for erfaring, enten kollektivt eller individuelt, synes å måtte forutsettes.<sup>318</sup>

I det hele er erfaringsdimensjonen i Paulus teologi, og da særlig i hans framstilling av Ånden, løftet fram på en ny måte i de senere års eksegesi. En typisk eksponent for dette er Gordon Fee i sin massive framstilling av DHÅ i de paulinske brev<sup>319</sup>. Selv om han ser klare nyanseringer i Paulus undervisning om Ånden i ulike brev, vektlegger Fee særlig tre aspekter som gjennomgående i Paulus pneumatologi: *DHÅ som person, DHÅ som Guds personlige nærvær hos den troende og DHÅ som Guds utrustende (istandsettende) nærvær*.

På samme måte som Gud bodde blant sitt folk i den gamle pakts tid, i tabernaklet og i templet, jf. særlig exodustradisjonen og 1 Kong 8,11, så bor han nå, etter sitt løfte, blant sitt nye eiendomsfolk, 1 Kor 3,16; Efes 2,22 og i den enkelte troende, 1 Kor 6,19; Rom 8,9. Og på samme måte som Guds nærvær blant sitt folk i GT var noe reelt, er det også for Paulus et personlig og kraftfullt nærvær. Fees grunntolkning av Paulus summeres opp i en setning. 'For Paul the Spirit, as an experienced and living reality, was the absolute crucial matter for Christian life, from beginning to end'.<sup>320</sup> I norsk sammenheng har J. Jervell i flere arbeider vist til erfaringsdimensjonen i paulinske tekster om Ånden, og helt nylig er dette blitt fokusert i Karl Olav Sandnes utmerkede innføring i hovedtrekk i Paulus teologi. Jf. følgende sitater, 'Ånden kan ses, høres eller merkes i nådegaver, fellesskaps erfaringer, og i det at menneskers liv forandres og settes fri til å tjene andre. Ånden er for Paulus empiri' og 'Ånden viste seg synlig blant de kristne gjennom under og tegn, profetiske budskap og en ny livsstil'.<sup>321</sup> Også i James Dunns nye store bok om apostlen Paulus teologi sees erfaringsdimensjonen som en viktig side ved Paulus framstilling av livet i Ånden, og Dunn minner om at begrepet ånd opprinnelig reflekterer noe som kunne erfares; vind, pust (luft i bevegelse). Derfor er testspørsmålet vedrørende en persons kristenstatus ikke så mye knyttet til objektive forhold, som f.eks. dåp, men mer til denne persons forhold til Ånden og erfaringen av Åndens nye liv. Dunn gjør imidlertid oppmerksom på at begrepet erfaring (experience) på mange måter er tvetydig, og at Paulus ikke ukritisk godtar alle slags religiøse opplevelser. Følgende kriterier nevnes særlig som viktige for en genuin erfaring av Ånden; a) Ånden er Kristi Ånd, Rom 8,9, og en *erfaring av Ånden må derfor relatere en person til Kristus og hans verk*, b) en erfaring av Ånden må også resultere i *Åndens frukt*, Gal 5,22-23, og i *erkjennelsen av at kjærlighet er det ypperste kjennemerke på åndelighet*, 1 Kor 13 og c) en erfaring av Ånden *må ha klare konsekvenser på det etiske område*, Rom 8,13. Erfaringsdimensjonen hos Paulus har således klare referanserammer, relatert til Guds frelsesløfter, hans frelsesverk i Kristus og det nye liv en kristen er kalt til å leve.

Flere muligheter foreligger vedrørende en konkret forståelse av beseglingen med Ånden i 1,13. En mulighet er å relatere dette uttrykket til den offentlige bekjennelse av troen på Jesus som Herre i menighetens forsamling, for å ære og opphøye Gud.<sup>322</sup> Imidlertid indikerer den nære sammenheng mellom det å høre, å tro og å bli beseglet at denne metaforen er relatert til deres initiasjon inn i troen. Rent generelt er det derfor mer nærliggende å peke på deres omvendelse,<sup>323</sup> da, i den urkristne misjonssituasjon, forstått som en positiv respons på forkynnelsen av evangeliet ledsaget av en manifestasjon av Ånden enten på

<sup>318</sup> 'Mottakerne av et pant må kunne være sikre på at de besitter et pant. Slik tenker også Paulus om Åndens nærvær blant de kristne', op.cit. 110.

<sup>319</sup> *God's Empowering Presence : the Holy Spirit in the letters of Paul*, 1994 (1967s). Men se også Schweizer, *TDNT* 6, *πνεῦμα*, 415-437, jf. særlig 430-432. Schweizer åpner sin framstilling til Ånden i NT med følgende utsagn, 'Long before the Spirit was a theme of doctrine, He was a fact in the experience of the community'. Jf. også Goppelt (1982:120) og J. Dunn (1998:426-434).

<sup>320</sup> Op.cit. 1.

<sup>321</sup> Sandnes (1996:110.207).

<sup>322</sup> Det er i denne retning Barth (1974I:140ff) søker å tilrettelegge dette uttrykket. Han tenker seg at dette vitnesbyrdet også kan ha vært relatert til dåps situasjonen, slik at denne kan ha vært inkludert i den. Imidlertid tolker han *seglet* veldig vidt som utrustning til forkynnelse og evangelisering.

<sup>323</sup> Så Fee (1994:670), 'the "seal" [...] almost certainly refers to their conversion(s)'.

det indre eller ytre plan. Det er mulig at hendelsen med Åndens komme over hedninger i Kornelius hus mens Peter talte, og før de var døpt, slik dette er beskrevet i Apg 10,44f, ikke var så uvanlig i den urkristne misjon som det ofte framstilles. Kanskje må steder som 1 Tess 1,5; Gal 3,2; 1 Kor 2,4 og Rom 15,18f forstås i lys av denne beretningen i Apg. Der hvor Paulus, eller andre urkristne misjonærer forkynnte evangeliet på et nytt sted, jf. også Apg 8,5ff, kunne det skje at Ånden plutselig manifesterte seg blant de tilhørere som kom til tro på deres budskap, enten gjennom ulike åndelige gaver eller på andre konkrete måter. Slike hendelser ville utvilsomt bli husket i menighetene, og innebære at metaforen segl var virkelig meningsfull for dem. Ved siden av manifestasjoner av karismatisk, eller underfull, art, er det her også vesentlig å henvise til at de radikale livsstil forandringer som beskrives for kristne av hedensk ætt, jf. 1 Kor 6,9-11; Fil 2,13-15; Efes 4,17-5,20, nettopp ble sett som et verk av Guds Ånd, og derfor også som et tegn på at de hadde mottatt Ånden som pant.<sup>324</sup> I det hele synes det vanskelig å skulle knytte metaforene segl og pant til bare en spesiell type opplevelse av Ånden, antakeligvis kunne det assosieres til hele bredden av erfaringer som i NT er relatert til Ånden i sammenheng med at mennesker kom til tro. Det er heller ikke urimelig å forutsette at erfaringer i sammenheng med dåpssituasjoner har hørt naturlig med blant disse, og utviklingen i kirken etter den første typiske misjonstid har så ført til at disse metaforer spesielt er blitt knyttet til selve dåpshendelsen.

Det siste leddet i v14 er rimeligvis å forstå som en hensiktssetning: Guds forløsning av sitt eiendomsfolk skal tjene til pris for hans herlighet, jf. de tilsvarende formuleringer i v6a og 12a, og danner en naturlig avslutning på hele lovprisningsavsnittet v3-14.

## Oppsummering

1,13-14 står helt sentralt i vårt arbeide med å undersøke den rolle Ånden spiller for den nye enhet mellom troende av jødisk og hedensk ætt i den kristne kirke, Jesu Kristi legeme. Apostelen knytter her, direkte og indirekte, an til gammeltestamentlige løfter om Åndens komme i endetiden, og til begreper som setter den nytestamentlige menighet inn i en direkte kontinuitet med den gammeltestamentlige pakts- og utvelgelsesteologi. Endetidens gudsfolk er ikke lenger karakterisert ved etnisk tilhørighet til det jødiske folk, men dette begrep er blitt åpnet opp slik at det kan omfatte mennesker fra alle folkeslag. Det som har overbevist Paulus, og andre ledende kristne av jødisk ætt om dette, er at Ånden nå er blitt gitt til alle slags mennesker. Dermed er de alle blitt merket med det segl som viser at de har den samme arverett, og de har allerede fått del i de fornyende krefter som en gang skal bryte helt igjennom på forløsningens dag.

## 4.2.3 1,17-19 Bønn om visdoms og åpenbarings Ånd

### 1. Kontekst

Disse versene er hentet fra et av de to store bønneavsnitt i Efes, 1,15-22 og 3,14-21, hvor apostelen åpent beskriver sin takksigelse og forbønn for de menigheter han skriver til. Disse avsnittene har noe av den samme struktur som vi tidligere har sett i de typiske formaningstekstene. Bønnen i 1,15-23 har som sin indikative forutsetning eulogien i 1,3-14. I dette lovprisningsavsnittet har Paulus beskrevet for sine tilhørere/lesere den veldige fylde av velsignelser som de har del i, i og med troen på Kristus og beseglingen med hans Ånd. Men i stedet for å formane dem til å konkret tilegne seg og leve ut disse velsignelser, ber han nå for dem om at de må kunne forstå og få innsikt i noe av dette veldige som de har mottatt. I v17-19 er det særlig bønnen om Åndens virke inn i deres liv som vi skal konsentrere oss om.

<sup>324</sup> Dunn (1998:432).

## 2. Oversettelse

- v17 (Jeg ber) om at vår Herre Jesu Kristi Gud, herlighetens Far,  
må gi dere visdoms og åpenbarings Ånd til kunnskap om seg,  
v18 om at han må opplyse deres hjertes øyne slik at dere kan forstå  
hvordan det håp er som dere er blitt kalt med,  
hvor rik på herlighet hans arv er blant de hellige  
v19 og hvor overveldende stor hans kraft er for oss som tror,  
i overensstemmelse med virkningen av hans veldige kraft.

## 3. Eksegese

Ut fra en overfladisk betraktning kan det synes som om det foreligger en motsetning mellom v13-14, hvor forfatteren så sterkt har framhevet deres delaktighet i Ånden, og denne bønn om at Gud nå må gi dem visdoms og åpenbarings Ånd. Ettersom *πνεῦμα* også står uten artikkel har noen fortolkere derfor hevdet at uttrykket refererer til menneskets ånd.<sup>325</sup> Den andre av de to karakteriserende genitiver her, *ἀποκαλύψεως* (åpenbarings Ånd) viser imidlertid klart at det må være tale om Guds Ånd. Hele uttrykksmåten, visdoms og åpenbarings Ånd, har også en tydelig bakgrunn i GT, Jes 11,2; jf. 5 Mos 34,9; 2 Mos 31,3; Sak 12,9, og klare paralleller både i den jødiske apokalyptikk og visdomstradisjon. Messias er i jødedommen forventet å være bærer av visdom og innsikt 1 Hen 49,3; 62,2; Test Lev 18,7, og visdommen stammer fra Gud og formidles ved Ånden, Salomos Vis, 9,17; 7,7; 1,4f. Studiet av den visdom som er skjult i loven og profetene er også avhengig av at den skriftlærde søker Gud, 'da fylles han av den ånd som gir forstand; vise ord strømmes fra hans munn, og han lovpriser Herren i bønn', Sirak 39,6. Det kan derfor være liten tvil om at Ånden beskrives som kilde for den visdom og forståelse som forfatteren her ber om for sine lesere, jf. Kol 1,9. At de allerede har mottatt visdom og innsikt i Kristus, 1,8, står ikke i motsetning til bønningen om at Ånden må utdype og åpenbare dette enda mer for dem. Konteksten i 1,7-10, hvor det nettopp dreier seg om visdom og innsikt i Guds frelsesråd, gjør det nærliggende å se dette som et viktig aspekt ved bønningen. På samme måte som innsikten i Guds frelseshemmelighet, og særlig det at 'hedningene er med-arvinger og med-lemmer på legemet og med-delaktige i løftet', 3,6, er noe som er åpenbart for apostler og profeter ved Ånden, ber Paulus nå om at Ånden må åpenbare dette for dem, og utdype deres visdom og innsikt også i denne hemmelighet. En slik forståelse er også nærliggende på bakgrunn av vår tolkning av v14. Vi sier ikke at dette er den eneste intensjon som uttrykkes i bønningen her, trolig må den relateres til alle sider ved frelsesverket slik dette er beskrevet i 1,3-14.

## Oppsummerende

konkluderer vi dermed at Paulus i denne bønningen også ber om at Ånden selv må åpenbare og utdype enda mer for de troende den hemmelighet at hedningene hører med i eiendomsfolket og har del i Guds frelsesløfte på like linje med de troende av jødisk ætt.

### 4.2.4 2,18 Adgangen til Faderen i en Ånd

#### 1. Kontekst

Vi har tidligere redegjort for konteksten og strukturen i hovedavsnittet Efes 2,11-22, som vi har gitt overskriften *Påminnelse om de hedningekristnes nye privilegium som fullverdige medlemmer i det nye skaperverk og det nye tempel*. Vårt vers hører hjemme i

<sup>325</sup> Jf. den omfattende drøftelse av dette hos Fee (1994:674-679) og Best (1998:162f).

underavsnittet v14-18 hvor det klargjøres hva som er bakgrunnen for at hedningene nå, i Kristus, er kommet nær til Gud, men hvor det også redegjøres på grunnleggende måte for hva Kristi frelsesverk betyr for forholdet mellom jøder og hedninger. Det er først når fiendskapet dem imellom er fjernet at de sammen kan komme nær Gud. V18 kommer da nærmest som en oppsummering av innholdet i dette underavsnittet. Vi ser da også klare innholdsmessige paralleller mellom v16 og v1

## 2. Oversettelse

v17 *Og han kom og forkynnte fred for dere langt borte, og fred for dem nær ved,*  
v18 *for gjennom ham har vi begge, i en Ånd, adgang til Faderen.*

## 3. Eksegese

Vi har tidligere vært inne på hovedbegrepet i v18, *προσαγωγή*, adgang, jf. også 3,12, 'I ham har vi frimodighet, og i troen på ham kan vi komme fram for Gud med tillit', og Rom 5,2 'Gjennom ham har vi også ved troen fått adgang til den nåde vi står i'. Dette uttrykket ble i antikken forbundet med adgang til en hersker, f.eks. den romerske keiser, eller en annen høy embetsmann. Enda viktigere er imidlertid det vi tidligere har påpekt, at det tilhørende verb, *προσάγω*, i LXX nærmest brukes som en teknisk term for det å gå fram for Gud med en offergave, 3 Mos 1,2; 4,14; 8,21(22). Riktignok kan dette begrepet også ha transitiv mening, dvs. at det konstrueres med et objekt.<sup>326</sup> Meningen her ville da bli at vi begge, ved ham (Kristus) introduseres til Faderen. Bruken av dette uttrykket ellers i NT, særlig i 3,12, indikerer imidlertid at det er den intransitive bruken som er mest nærliggende, slik at det som beskrives er den felles adgang til Gud gjennom det verk Kristus har gjort. Vi har før gjort oppmerksom på assosiasjonene til Hebreerbrevets anvendelse av gammeltestamentlig kultermnologi. Parallellen ligger primært i beskrivelsen av den nye adgang til Gud gjennom, og på grunn av, Jesu korsdød, jf. Hebr 10,19-22, uten at Kristus i Efes beskrives som yppersteprest. I overensstemmelse med hele perspektivet i Efes er det ikke så mye den enkelte troendes adgang som her fokuseres, men de to folkegruppers og dermed menighetens felles adgang til Gud.

Denne nye felles adgang for jøder og hedninger, gjennom Kristus, skjer også *ἐν ἐνὶ πνεύματι*, i en Ånd. Kan det være mulig at det her tenkes på den menneskelige ånd? En slags åndsatmosfære hvor både jøder og hedninger kommer fram for Gud sammen, med en ydmyk og forsonlig holdning. I samtidens Lilleasia var en vel fortrolig med at ulike grupper så og si konkurrerte med hverandre i det å få adgang til den romerske guvernør. Så ikke her. Eller eventuelt at de kom med et sinnelag som var innstilt på tilbedelse av Gud. Hele konteksten gjør det imidlertid klart at det må dreie seg om Guds Ånd, eller DHÅ. For det første kan det her pekes på den trinitariske struktur.<sup>327</sup> Den adgang til Faderen som nå foreligger er åpnet opp ved Kristus, men formidles og aktualiseres av Ånden. Ånden leder de to grupper sammen til Faderen gjennom Kristus.

Tallordet *ἐν* knytter også forbindelsen til v15 og v16. Den ene Ånd er nøye knyttet til det 'ene nye menneske' og det 'ene legeme'. Vi har også tidligere sett at *σῶμα* (legeme) og *πνεῦμα* (Ånd) er nøye relatert hos Paulus, 4,4, jf. også 1 Kor 12,13 og 6,16-19. Fordi Kristi legeme er fylt av ham selv, 1,22f, er også Ånden tilstede. Det er tydelig at *σῶμα* begrepet nettopp er bærer av det typisk pneumatisk aspekt ved kirken. Uten Ånden ville kirken, *ἐκκλησία*, ikke lenger være Kristi legeme, men være redusert til en rent menneskelig og sosial størrelse.

At denne felles adgang til Faderen også har med tilbedelse å gjøre, ligger implisitt både i den gammeltestamentlige bakgrunn for begrepet *προσαγωγή* og i tempelterminologien som brukes i den etterfølgende kontekst. Således må det være rimelig å forutsette at

<sup>326</sup> Så Barth (1974I:268).

<sup>327</sup> Jf. 1,4-14; 4,4-6 og likeså 2 Kor 13,13.

det her også tenkes på at Ånden inspirerer til tilbedelse og lovprisning, jf. *ἀψαί* ropet i Rom 8,15ff og Gal 4,6f som uttrykk for Åndens indre vitnesbyrd om barnekår og arverett hos Gud. På bakgrunn av vår tolkning av Åndens rolle utfra bønner i 1,17f må det kunne forutsettes at Ånden også i denne gjerning er tenkt å aktualisere og utdype forståelsen av Kristi forsoningsverk, slik at de to grupper også virkelig kan gå fram for Gud sammen i en forsonet ånds atmosfære, jf. Kol 1,21f.<sup>328</sup>

I det hele synes det riktig å ikke avgrense Åndens rolle i denne nye adgang til Faderen til et eller to spesielle aspekter, men *oppsummerende* kan det sies at ettersom Ånden er virksom for å lede de to grupper fram for Gud er han også opptatt av å aktualisere Kristi frelsesverk i et totalperspektiv.

## 4.2.5 2,22 En ny bolig for Gud i Ånden

### 1. Kontekst

Vi gjengir på nytt oversettelsen av hele avsnittet for oversiktens skyld, men konsentrerer vår eksegese om v21-22. Det dreier seg her om en videreførende oppsummering av den nye situasjon for de hedningekristne som det er redegjort for i v11-18, og en utdypning av den status de nå, i Kristus, har fått.

### 2. Oversettelse

v19 *Så er dere altså ikke lenger fremmede og utlendinger,*  
*men dere er de helliges medborgere og Guds husfolk,*  
v20 *blitt bygd opp på apostlenes og profetenes grunnvoll,*  
*- hjørnesteinen er Jesus Kristus selv,*  
v21 *i hvem hele bygningen holdes sammen og vokser*  
*til et hellig tempel i Herren,*  
v22 *i hvem også dere blir medoppbygget til en bolig for Gud*  
*i Ånden.*

### 3. Eksegese

Mens uttrykksmåten i v18, i sekulær sammenheng, kunne assosieres med adgang til en mektig hersker, viderefører billedbruken i v21-22 det faktum at slike herskere ofte befant seg i mektige bygninger. I en religiøs kontekst kunne dette gi mening både i en gresk-romersk og jødisk sammenheng. Vi har tidligere sett at den gammeltestamentlige tempelterminologi i NT er overført både på menigheten, 1 Kor 3,16f, og på den enkelte troende, 1 Kor 6,19, og i begge tilfeller beskrives templet som helliget ved Åndens nærvær. Selve skiftet fra det å beskrive fellesskapet av de troende, og ikke en bygning, som Guds tempel er forberedt i GT, 2 Mos 29,45; Esek 37,27; 1 Kong 8,27; Jes 66,1 og videreført i jødedommen, blant annet i Qumranskriftene.<sup>329</sup> Kanskje ligger også Jesusord som Joh 2,19-22, jf. Mark 14,58 bak den urkristne bruk av dette begrep. Menigheten som tempel karakteriseres videre i slutten av v21 som et 'hellig tempel i Herren'. Dette svarer til den gammeltestamentlige betegnelse av templet som 'helligdom', Sal 20,3; 60,8; 1 Kong 8,8, og signaliserer at noe er innviet til Gud og står til disposisjon for ham som selv er hellig, 3 Mos 19,2; Jes 6,3. Den nytestamentlige menighet er hellig fordi den gjennom troen på

<sup>328</sup> Jf. Best (1998:275), 'Though AE (Efes forfatter) was not directly considering the general problem of racial and social reconciliation he shows that its horizontal and vertical aspects cannot be separated'.

<sup>329</sup> 1QS 5,5f; 8,4-10; 11,8, jf. Gärtner (1965:47ff.) og Marshall (1989:203-222).



Kristus er innviet til ham, 1,1. Og det er denne menighet som, i ham (Kristus), holdes sammen og vokser til det som betegnes som *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι*, en Guds bolig i Ånden. Vi har, i vår tidligere gjennomgåelse allerede sett at begrepet *κατοικητήριον* i LXX brukes som uttrykk for Guds bolig, 2 Mos 15,17 og da også om tempel, 1 Kong 8,13; Sal 75(76),3. Spørsmålet er imidlertid hvordan preposisjonsleddet *ἐν πνεύματι* er å forstå? To hovedtolkninger synes å være mest aktuelle. Preposisjonsuttrykket kan forbindes med verbet i setningen, slik at vekten ligger på at oppbyggelsen skjer ved Ånden. Ånden er den aktive person i det å bygge den nye bolig for Guds, hans tempel på jorden. Dette kan korrespondere med tanken om at Gud ikke bor i hus laget av menneskehender, Apg 15,24; Jes 66,1. Bredest støtte har allikevel den tolkning som i dette leddet ser en karakteristikk av den *måte* Gud er tilstede i denne sin bolig. Han er der representert ved Ånden, på en dynamisk måte, i kraft<sup>330</sup>, jf. 1,19f. Rimeligvis skal ikke disse tolkninger spilles ut mot hverandre, men må snarere få supplere hverandre.<sup>331</sup> Hovedpoenget synes allikevel å være beskrive det nye tempel som Guds bolig på jorden, 'the present place of God's habitation on earth'.<sup>332</sup> Vekten ligger her, som vi tidligere har sett, ikke så mye på det individuelle plan som på fellesskapet av de troende.

*Oppsummerende* kan vi da si til hele tekstsammenhengen i 2,18-22, at det er i menigheten, i fellesskapet av de troende av både jødisk og hedensk opphav, at Gud nå er virksomt tilstede ved sin Ånd. Og fordi Guds Ånd er en, er også menigheten som Kristi legeme en. I dette fellesskap tilhører de alle Guds familie, og de har alle, i Kristus og ledsaget av Ånden, en felles og likeverdig adgang til Faderen. Vi ser da også her hvilken viktig rolle Ånden tillegges i det å aktualisere og fastholde den nye enhet i Kristus.

## 4.2.6 3,5 Kristi hemmelighet – nå åpenbart ved Ånden

### 1. Kontekst

Dette avsnittet befinner seg i en kontekst hvor apostelen redegjør for sin tjeneste som apostel og sin rolle som formidler av den nå åpenbarte frelseshemmelighet. Vi har tidligere vært inne på hans beskrivelse av sin egen rolle, og av innholdet i frelseshemmeligheten. Her ser vi nærmere på den rolle Ånden er tilskrevet i formidlingen av denne.

### 2. Oversettelse

v4           ... min innsikt i Kristi hemmelighet,  
v5           den som ikke var blitt kunngjort for tidligere slekter av menneskenes barn,  
              slik som den nå er blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter ved Ånden.

### 3. Eksegese

v5 viderefører omtalen av den åpenbaring Paulus har omtalt i v3. Der skriver han at hemmeligheten, rimeligvis den han kort har omtalt i 2,11-22, ble kunngjort for ham selv gjennom en åpenbaring. I v5 utvides perspektivet og han klargjør at denne hemmelighet er blitt åpenbart for Kristi hellige apostler og profeter. Det behøver ikke foreligge noen motsetning mellom v3 og v5 her. Ved å referere til den større sirkel gis det større legiti-

<sup>330</sup> Best (1998:290).

<sup>331</sup> Jf. Barth (1974I:274).

<sup>332</sup> Fee (1994:689).

mitet til det budskap Paulus selv formidler. Både det at apostler er foranstilt profeter, og det at den her omtalte åpenbaring kontrasteres til det tidligere generasjoner har fått innblikk i, gjør det klart at det dreier seg om nytestamentlige profeter. Men heller ikke her er det uten videre klart hvordan preposisjonsuttrykket *ἐν πνεύματι*, i, eller, *ved Ånden*, skal innordnes rent syntaktisk. Tre forslag drøftes i kommentarlitteraturen.<sup>333</sup> En mulighet er å relatere det til 'hans hellige apostler og profeter'. De er blitt slike ved Ånden. Bakdelen ved en slik tolkning er at den kan synes å implisere at det finnes noen apostler og profeter som ikke er blitt det ved Ånden. En annen mulighet er å forbinde det bare med gruppen av profeter. Meningen ville da bli at hemmeligheten er blitt åpenbart for hans hellige apostler - og for profeter ved Ånden. Begge grupper har mottatt åpenbaring, men på ulike måter. For profetene er det skjedd ved Ånden.<sup>334</sup> Svakheten ved en slik tolkning er at begge grupper, både her og i 2,20, sammen er determinert av en bestemt artikkel, og videre at all åpenbaring i NT vel er sett på som formidlet av Ånden, jf. 1,17; 1 Kor 2,10ff; 12,7-11; Apg 10,19; 11,12; 13,1f; 1 Pet 1,11f; Åpb 1,10. Den tredje mulighet er da å relatere preposisjonsuttrykket til verbet. Hemmeligheten er blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter *ved Ånden*, jf uttrykket *åpenbarings Ånd*, 1,17. Ånden er kilde til og formidler av denne åpenbaring som gir ny innsikt. Konjunksjonen *ὡς*, *slik*, *slik som*, angir ikke bare en relativ forskjell til den tidligere innsikt som de gammeltestamentlige forfattere hadde, men uttrykker at det er noe helt nytt som nå er blitt åpenbart for Herrens hellige apostler og profeter.<sup>335</sup> Ånden har nå gitt en helt ny innsikt i Guds frelsesplan, jf. Kol 1,26, og om hedningenes plass i denne. Vi har tidligere, i vårt innledende kap. om forventninger om Åndens komme, sett at Ånden spilte en sentral rolle i de gammeltestamentlige profeters virke, 2 Kong 2; Mika 3,8, og at den profetiske begavelse nettopp er en utrustning til å ta imot guddommelig åpenbaring, jf. også Jes 11,2 hvor Ånden er kilde til visdom og kunnskap. Også i jødedommen blir Guds Ånd oppfattet som den profetiske Ånd som gir innsikt i skjulte og kommende ting, Sirak 48,12f, og særlig v24f; 1 Hen 99,1; TestLev 2,3; Jub 25,14; 31,12. Det er på bakgrunn av denne gammeltestamentlige og jødiske tradisjon begrepet *μυστήριον*, *hemmelighet*, må forstås her i Efes kontekst. Det er en hemmelighet ved Guds frelsesplan som tidligere ikke har vært kjent, men som nå, ved Ånden, er blitt åpenbart. Antakeligvis er det på denne bakgrunn en må forstå at også nytestamentlige profeter regnes med, sammen med apostler, når det i 2,20 tales om grunnvollen i det nye hus hvor Kristus selv er topp- eller hjørnestein. Den nye innsikt i Guds frelsesplan som, ved Ånden, var blitt formidlet til menigheten gjennom apostler, hvorav noen selv utvilsomt var profeter<sup>336</sup>, og profeter var så viktig, ja, så grunnleggende for menigheten, at det kvalifiserer for en slik betegnelse.<sup>337</sup>

Et interessant spørsmål som reiser seg i denne sammenhengen er hvorvidt det er mulig, innen rammen av NT selv, å identifisere tekster eller hendelser som reflekterer aspekter ved den åpenbaring som her er omtalt. Denne problemstillingen er nylig reist av Ernest Best.<sup>338</sup> Når Best her også inkluderer en drøfting av de misjonsbefalinger som ifølge evangeliene ble gitt av den oppstandene Jesus før hans himmelfart, og hevder at disse også omfatter åpenbaring, sprenge, etter vår mening, rammene for hva som kan relateres til formuleringen *åpenbart ved Ånden*, *ἐν πνεύματι*, i Efes 3,5. I vår korte drøfting av dette

<sup>333</sup> Jf. særlig Barth (1974I:334f) og Best (1998:308).

<sup>334</sup> Så Schnackenburg (1991:131f).

<sup>335</sup> Lincoln (1990:177).

<sup>336</sup> Vi støtter ikke den tolkning at profetene her er identiske med apostlene og at det altså dreier seg om den samme gruppe som benevnes med to betegnelser. Det er allikevel vesentlig at apostlene nevnes først, 2,20; 3,5; 4,11, jf. 1 Kor 1,28, og slik uttrykkelig gis størst autoritet.

<sup>337</sup> Se til dette særlig Best (1998:283) som også klargjør at selv om det er personene som her karakteriseres som grunnvollen, så er det, mer presist, den åpenbaring som disse har formidlet om hedningenes nye adgang til Gud det her dreier seg om.

<sup>338</sup> Jf. essayet 'The Revelation to Evangelize the Gentiles' i hans *Essays on Ephesians* (1997:103-138), publisert som et supplement til hans nye store kommentar.

tema begrenser vi oss derfor til tekster i Apg og de paulinske brev som, eksplisitt, omtaler Ånden eller profetisk tale, eller et klart guddommelig kall, i sammenheng med sendelse til og forkynnelse for hedninger.

Vi begynner med Apg. En tekst som umiddelbart frambyr seg er beretningen om Peters møte med Kornelius i Apg 10 og 11. Her dreier det seg eksplisitt om en åpenbaring for Peter gjennom et syn hvorigjennom Peter ledes til den forståelse at han ikke lenger kan se på hedninger som urene. Og ettersom han blir konfrontert med det syn som hedningen Kornelius har hatt, og som ligger bak invitasjonen, kommer Peter, iflg. Lukas, til følgende konklusjon, 'Nå forstår jeg virkelig at Gud ikke gjør forskjell på folk, men tar imot enhver som frykter ham og gjør rett, hva folkeslag han enn tilhører', Apg 10,34f.

Når det gjelder Paulus framgår det eksplisitt av alle de tre tekster (9,15f; 22,14f; 26,17f. 20) hvor hans omvendelse på veien til Damaskus omtales, med litt ulik vektlegging, at hans sendelse også skal omfatte hedningefolkene. I alle tekstene her forutsettes det en spesiell tiltale til Paulus ved den oppstandne Herre. Ja, i 22,21 og 26,17 er hedningefolkene spesielt omtalt som målgruppe. Også ved den direkte foranledning til den første misjonsreise, Apg 13,1-4, indikerer utsagnet 'sa Den Hellige Ånd', at forfatteren her tenker seg en åpenbaringssituasjon, enten ved profetisk tale eller på annen måte.

Hvordan korresponderer det bilde vi her får i Apg med skrifter fra Paulus egen hand? Vi går her ikke inn på det kompliserte spørsmål om forholdet mellom Apg og Paulusbrevene, men gjør bare noen enkle observasjoner. I Gal 1,12 stadfester apostelen klart at han har mottatt sitt evangelium gjennom en åpenbaring av Jesus Kristus, og 1,15f utmyntes dette enda klarere, 'Men Gud, som kalte meg fra mors liv og kalte meg ved sin nåde, bestemte at han ville åpenbare sin Sønn for meg, for at jeg skulle forkynne evangeliet om ham for folkeslagene'. Den avtale mellom Paulus og apostlene i Jerusalem som omtales i 2,9, synes også å indikere at lederne i Jerusalem anerkjente Paulus kall til å forkynne for folkeslagene som legitimt. Den klare profilering av Paulus tjeneste overfor folkeslagene som vi finner i Rom 1,5.13; 11,13 og 15,15-18 viser også at denne tjeneste grunner seg i en klar bevissthet om et konkret kall. Formuleringene i Efes som forutsetter at forkynnelsen for folkeslagene beror på guddommelige åpenbaringer (ved Ånden)) og et konkret kall til Paulus korresponderer dermed godt med det bilde vi finner i Apg og anerkjente paulusbrev.

## Oppsummering

I 3,5 har vi funnet et perspektiv på Ådens gjerning som på mange måter ligger helt i tråd med gammeltestamentlige forestillinger og forventninger. Ånden har gjennom profetisk utrustede personer åpenbart en helt grunnleggende side ved Guds frelsesplan i endetiden, nemlig at Jesustroende representanter for hedningefolkene hører med til endetidens gudsfolk, på like linje med jøder som bekjenner troen på Jesus som Messias. Sammen har nå disse en felles adgang til Gud, i troen på Kristus, og ledsaget og veiledet av Ånden. Ja, så viktig er denne nye innsikt for menigheten at profetene, sammen med og underordnet under apostlene, regnes med som menighetens grunnvoll.

## 4.2.7 3,16 Ånden gir kraft og styrke til å etterfølge Kristus

### 1. Kontekst

Vi befinner oss her i det andre store forbønns avsnittet, 3,14-21, jf. 1,15-22, hvor Paulus tar opp tråden fra 3,1, etter at han har skutt inn et lengre avsnitt, 3,2-13. Her har vi sett at han redegjør for sin egen tjeneste som apostel og for den frelseshemmelighet som nå er åpenbart. På samme måte som bønnen i 1,15-22 har sin forutsetning i 1,3-14, synes bønneavsnittet her å aktualisere noen av hovedtankene, både i 2,1-22 og 3,2-13, med henblikk på at disse skal bli forstått og tilegnet personlig. Samtidig danner dette bønneavsnittet en overgang til den formanende del av brevet, og forbereder leserne på de formaninger som nå vil følge.

## 2. Oversettelse

- v16 at han må gi dere,  
i overensstemmelse med sin herlighets rikdom,  
å bli mektig styrket ved hans Ånd med henblikk på deres  
indre menneske,  
v17 (og) at Kristus må bo ved troen i deres hjerter,  
så dere blir rotfestet og grunnfestet i kjærlighet

## 3. Eksegese

Innholdet i bønnen angis fra v16 av. Dette innledes med konjunksjonen *ὅνα*, som vanligvis uttrykker hensikt, *for at, i den hensikt at*, men også brukes mer avsvekket for å angi innholdet i en bønn, 1,16, jf. Mark 5,18; Matt 4,3, og derfor her gjerne kan oversettes *at*. Det han ber om for dem uttrykkes i to infinitivsetninger, i den første ved verbet *κρατιῶ*, styrke, gjøre sterk, Luk 1,80; 1 Kor 16,13, jf. subst. *κράτος*, styrke, makt, 1,19; Apg 19,20. Verbet står her i aor. passiv, at han må gi dere å bli styrket. Verbaluttrykket forsterkes her med dativen *δυνάμει*, av *δύναμις*, kraft, styrke, 1,19; Kol 1,29, som det synes mest nærliggende å forstå adverbielt<sup>339</sup>, *mektig, kraftig*. Denne styrkelse kan skje *διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*, ved hans Ånd. Det er en klar forutsetning at de allerede har Ånden, 1,13; 2,18, men ettersom Ånden er kilden til kraft og styrke, jf. Rom 15,13; 1 Kor 2,4; 2 Kor 6,6f, trenger de, på grunn av kampsituasjonen i denne verden, en stadig ny tilførsel av kraft, slik at frelsen også kan holdes levende som en personlig realitet. Dette siste indikeres også gjennom uttrykket *εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον*, til, eller, med henblikk på, det indre menneske. Begrepet det indre menneske er omstridt, men det skal rimeligvis primært forstås som et antropologisk begrep, og bør ikke forveksles med 'det nye menneske', 4,24. I 2 Kor 4,16 er det kontrastert til det ytre menneske, og det synes å beskrive personlighetens indre liv som hos det gjenfødte menneske sier ja til, og, så og si, strekker seg mot det nye menneske for å ikle seg dette, jf. Rom 7,22.<sup>340</sup> Kanskje står det i konteksten her svært nær hjerte<sup>341</sup>, jf. v17, som uttrykk for personlighetens sentrum som påvirker mennesket i dets totalitet. Det synes nettopp å være i dette personlighetens sentrum at kampen står, og hvor Ånden kan komme til hjelp med sin kraft og styrke, jf. Rom 8,26.<sup>342</sup> Også det innledende leddet som vi oversatte, *i overensstemmelse med sin herlighets rikdom*, har her fokus på Guds kraft til å styrke den troende.<sup>343</sup>

Selv om infinitivkonstruksjonen i v17 ikke direkte uttrykker hensikten med den styrking som er omtalt i v16, så er det en nær sammenheng mellom disse versene, ja, v17 forstås best som en forklarende apposisjon til v16. Vi har her videre en klar forbindelse til andre paulinske steder som omtaler Åndens iboen hos den kristne, jf. 1 Kor 6,19, ettersom det nettopp er ved Ånden at Kristus har tatt bolig<sup>344</sup>, Rom 8,9-11. At det, på tross av aoristformen av verbet *κατοικέω*, ta bolig, ikke dreier seg om at Kristus for første gang skal ta bolig hos dem har vi allerede vært inne på. Det må dreie seg om at de, ved troen, stadig kan åpne opp sine hjerter for Kristi, og dermed for Åndens nærvær, og slik bli rotfestet og grunnfestet i kjærlighet, jf. Rom 5, 5 som nettopp taler om at 'Guds kjærlighet er blitt utøst i våre hjerter ved DHÅ som han har gitt oss'. At kjærligheten, etter Kristi

<sup>339</sup> Jf. Best (1998:340).

<sup>340</sup> Vi følger her den klassiske tolkning av Rom 7, 7-25, jf. til diskusjonen om dette Dunn (1998:472-477).

<sup>341</sup> Se Dahl (1975:71).

<sup>342</sup> Jf. Chamblin, "Psychology", *DPL*, 765-775, 773.

<sup>343</sup> Begrepet *δόξα*, kan også ha betydningen, lys, utstråling, 1,17f; Luk 2,9, men bør her tolkes i lys av steder som Rom 6,4 og 2 Kor 13,4, Schnackenburg (1991:148n7).

<sup>344</sup> 'How else could Christ live in their hearts except through the Spirit?', Schnackenburg (1991:149).

forbilledet, er sentral og viktig for livet i menigheten går videre klart fram av steder som 4, 2. 15. 16 ; 5, 2 og 6,23, jf. Kol 2, 2; 3,14.

### Oppsummerende

må vi da kunne si at Åndens hjelp og styrkelse av det indre menneske ikke bare er viktig utfra et individuelt og personlig perspektiv, men også med henblikk på livet i menigheten. Ettersom Kristus får rom i deres hjerter vil Ånden kunne rotfeste og grunnfeste dem i kjærlighet, slik at enheten kan fastholdes og Kristus etterfølges. At denne sterke vektlegging på kjærligheten i 3,14-21 også fungerer som en bro over til, og forberedelse av, formaningsavsnittet fra 4,1 synes også klart.

## 4.2.8 4,3 - 4 Ett legeme og en Ånd

Ettersom utsagnene om Ånden i disse to versene – formaningen til å bestrebe seg på å bevare Åndens enhet, v3 og konstateringen av at det er *ett legeme og en Ånd*, v4 – er så integrerte i tekstsammenhengen og så grunnleggende for å forstå 4,1-6, har vi allerede drøftet disse utførlig. Vi gir her derfor en kort oppsummering av vår eksegese.

Når apostelen i v3 formaner de troende til å bevare, eller fastholde Åndens enhet, så har dette sitt utgangspunkt i den grunnleggende enhet i 'det nye menneske', 2,15, som er skapt i og med Kristi frelsesverk, og hvor Jesustroende mennesker av både jødisk og hedensk opphav er kalt til å leve sammen som Guds husfolk, 2,19. Dypest sett har denne enhet også en bakgrunn i GT, i den sentrale bekjennelse at Gud selv er én, 5 Mos 6,4, og at Israel, hans folk, derfor også er ett folk. Men fordi livet i denne tidsalder, og Åndens og frelsens nærvær blant de troende, er preget av spenningen mellom et *allerede - men ennå ikke*, så er den evangeliske formaning hele tiden viktig og nødvendig for at de kristne skal kunne fastholde og leve ut det som allerede, i Kristus, er gitt dem av Ånden. Når denne nye enhet, i v4 karakteriseres som *ett legeme*, dvs.: Kristi legeme, jf 1,22f, og det samtidig tales om *én Ånd*, svarer dette til den gammeltestamentlige tanke om det ene Guds folk under den ene Gud. Menigheten kan kalles Kristi legeme fordi Kristus, ved Ånden, er tilstede og fyller den med sin fylde. På grunn av Åndens nærvær er den ikke bare en sosiologisk størrelse, men bærer av en åndelig virkelighet, den er Guds nye tempel i denne verden. Ånden spiller slik en grunnleggende rolle for ekklesiologien, idet denne ved sitt nærvær kvalifiserer menigheten som en Gudvillet, åndelig størrelse.

## 4.2.9 4,30 Gjør ikke Guds Ånd sorg

### 1. Kontekst

Dette verset befinner seg i det avsnitt i brevets formaningsdel, 4,25-5,14, hvor det gis konkrete og praktiske anvisninger og formaninger vedrørende forholdet mellom det gamle hedenske liv og den nye livsstil de troende er kalt til i Kristus. Uten tvil er det her også en sammenheng til det større formaningsavsnitt fra v17, hvor det på grunnleggende måte skjelves mellom de to måter et menneske kan føre sitt liv på, v22f., og henvises til den opplæring de har fått om Jesus og det nye liv i ham, v20f. I nærkonteksten her dreier det seg bl.a. om sannferdighet, tyveri, vrede og hissighet, råttent snakk, urenhet, hor og pengegriskhet, og det understrekes at det er når djevelen gis rom at disse ting aktualiseres, 4,27. Midt inne i dette kommer så et sentralt utsagn om Ånden. Vi betviler at dette utsag-

net primært, eller bare, er relatert til dårlig tale eller råttent snakk i v29<sup>345</sup>, selv om det er et viktig poeng at åndsfylde, ifølge 5,19, særlig ytrer seg i slik tale som bygger opp.

## 2. Oversettelse

v30 *Og gjør ikke Guds Hellige Ånd sorg,  
med hvem dere er blitt merket som med et segl inntil forløsningens dag*

## 3. Eksegese

Dette verset som har sitt tyngdepunkt i imperativen *λυπεῖτε*, *volde sorg, bedrøve*, konstruert med nektingsordet *μή*<sup>346</sup>, som gir oversettelsen, *gjør ikke Guds Hellige Ånd sorg*, skiller seg noe ut i sammenhengen, ettersom det kun inneholder en negativ formaning. Ja, muligens må det kalles en advarsel i og med at det forskyver motivasjonen for den livsstil som det her oppmuntres til, til et dypere plan enn det rent mellommenneskelige. En viss parallell foreligger i 1 Tess 4,8, hvor en avvisning av den nye kristne livsstil sammenliknes med det å avvise 'Gud, han som gir dere sin Hellige Ånd', og 1 Tess 5,19 'Slokk ikke Ånden', selv om konteksten for det siste utsagn ikke så mye er det etiske som Åndens mulighet til å virke gjennom profetord i menigheten. Rimeligvis foreligger det i 4,30 en allusjon til Jes 63,10, 'Men de (israelittene) viste bare trass og krenket hans Hellige Ånd', hvor LXX har *παροξύνω*<sup>347</sup>. Dersom det foreligger en slik allusjon,<sup>348</sup> er det mulig at hele konteksten i Jes 63,1-19, hvor Åndens nærvær hos folket og dets ledere, v11. v14, deres sønnekår, v8. v16f, og templet, v18, er vesentlige tema, danner en viss assosiasjonsbakgrunn.<sup>349</sup> En allusjon til Jes 63,10 her innebærer i alle fall at det som i GT foreligger som en kraftig refselse av Gudsfolket, her er blitt en formaning for det nye Gudsfolk. Det at Ånden her beskrives med det sjeldne uttrykk *Guds Hellige Ånd*, korresponderer med kallet til den nytestamentlige menighet om å være et hellig folk, Matt 5,48; 1 Pet 1,15 f, jf. 3 Mos 19,2. Det er derfor klart at perspektivet her ikke bare er individualistisk, men angår hele menighetens liv, og også dens forhold til Gud selv.<sup>350</sup> Dette alvoret framgår videre klart av relativsetningen som motiverer selve formaningen. Nettopp fordi de allerede er blitt beseglet med Ånden, 1,13f, og har mottatt Ånden i sine hjerter, 3,16f, tilhører de ikke lenger seg selv,<sup>351</sup> men er kalt til å ha Gud som sitt forbilde, 5,1, og til å etterfølge Kristi eksempel, 5,2. Den etiske dimensjon ved det kristne liv blir dermed, i en viss forstand, en side ved ekklesiologien. Det nye Gudsfolket, stedet hvor Gud bor ved sin Ånd, kan bare være hans folk så lenge det gjenspeiler noe av hans egen hellighet. Relativsetningen står innholdsmessig sett parallelt med 1,13f, en forskjell er imidlertid at det her tales om *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως*, forløsningens dag. Dette leder tanken hen til andre uttrykk som *Herrens dag*, 1 Tes 5,2; 1 Kor 1,8, og *Kristi dag*, Fil 1,10; 2,16, som vel har en bakgrunn i tilsvarende gammeltestamentlige uttrykk med et typisk domsaspekt, Jes 13,6;

<sup>345</sup> Så Moe (1956:119).

<sup>346</sup> Et så viktig papyrus som P<sup>46</sup> utelater *μή*. Denne lese måte ville i så fall være *lectio difficilior*, den vanskeligere lese måte, og måtte oversettes som et indikativisk utsagn, 'Og dere gjør Guds Hellige Ånd sorg'. Den står imidlertid så isolert at den rimeligvis må betraktes som en avskrivningsfeil.

<sup>347</sup> Dette verb som gjerne oversettes irritere, provosere, oppvige, Apg 17,6, eller i pass. bli oppbrakt, irritert, 1 Kor 13,5, er muligens av Paulus blitt sett som en for svak gjengivelse av MT *weitsebu*, jf. Fee (1994:713).

<sup>348</sup> Så særlig Lincoln (1990:306f), Schnackenburg (1991:209) og Fee (1994:713ff), mens Best (1998:457) er mer usikker.

<sup>349</sup> Det er særlig Fee op.cit. som legger vekt på slike assosiasjoner om Gudsfolket som stedet for Guds nærvær, og forbinder dette med Efes 2,20-22 om Åndens nærvær i det nye tempel.

<sup>350</sup> 'When believers act in a way that harms their brothers and sisters, God is hurt', Lincoln (1990:307).

<sup>351</sup> Jf. vår utleggelse av *περιποίησις* som Guds eiendomsfolk i 1,14.

Amos 5,18-20; Joel 1,15, jf. til dette også talen om *vredens og den rettferdige doms dag*, Rom 2,5. Men dommens dag er også en frelsens dag Rom 2,7; Fil 2,16, og det er dette positive aspekt som, på samme måte som i 1,14, er vektlagt. Det dreier seg om forløsning fra alt ondt. At det her, som i 1,14, foreligger et klart eskatologisk perspektiv kan vanskelig anektes.<sup>352</sup> Alvoret i formaningen i 4,30, som, ikke minst på den gammeltestamentlige bakgrunn, også gjør den til en advarsel, synes å være at en ved å gjøre Guds Hellige Ånd sorg kan risikere å miste det guddommelige segl<sup>353</sup>, og dermed ikke komme med i den endelige forløsning.<sup>354</sup>

*Oppsummerende* til 4,30 kan en da si at formaningen om ikke å gjøre Ånden sorg, i den bestemte kontekst den her forekommer, løfter fram den etiske dimensjon og den praktiske livsførsel som en viktig side både ved den enkelte troendes og ved menighetens liv. Som Guds eiendomsfolk er menigheten, som det sted hvor Guds hellige Ånd bor, kalt til å gjenspeile noe av Guds egen hellighet. Dette er uforenlig med en fortsatt hedensk livsstil, i strid med den opplæring de har fått om Jesus, og kan i ytterste konsekvens medføre at de mister sin delaktighet i frelsen

#### 4.2.10 5,15-21 Formaningen om å bli fylt av Ånden

##### 1. Kontekst

Det er v18 som står i sentrum for vår interesse i dette avsnittet, men ettersom dette ofte løsrives fra den kontekst det forekommer i her, ser vi litt grundig både på denne og på strukturen i avsnittet. I vår generelle oversikt over Efes har vi inkludert 5,15-21 i den større sammenheng, 5,15-6,19, med overskriften *Formaninger til åndsfylt liv i menighet og hjem*. 5,15-21 representerer imidlertid også en naturlig enhet og kan sees som et overgangsavsnitt fra de mere konkrete og detaljerte formaninger vedrørende forholdet mellom en hedensk og kristen livsstil i verden, til generelle, og noe mer innadvendte, forhold i menighet og hjem. Den begrunnende konjunksjonen *οὖν, altså, derfor*, i begynnelsen av v15 angir klart en følge av den foregående argumentasjon vedrørende hedenskapets typiske 'mørkets gjerninger': *Se derfor nøye etter hvordan dere lever*. Heretter følger tre kontrasteringer av en dårlig og en god livsstil, og ut av den tredje av disse kommer formaningen om å bli fylt av Ånden, som noe som igjen vil ha konsekvenser både for livet i menigheten og i nære relasjoner i hjem og familieliv.

##### 2. Struktur

Det foreligger en parallell struktur i 15-18, bestående av imperativer og kontrasterende utsagn. Kontrasteringene uttrykkes ved nektingsordet *μή, ikke* og den adversative konjunksjonen *ἀλλά, men, derimot*. Den første positive kontrasteringen i v15, utdypes ved én partisippkonstruksjon i v16, mens den positive imperativen i v18, *πληροῦσθε, bli fylt av*, styrer 5 partisipputtrykk i v19-21 og innleder hele den nye rekken av formaninger til 6,9. Ettersom denne imperativen også er den siste i en hel rad fra 4,25, er det ikke urimelig å se det slik at v18 også bringer hele rekken av formaninger fra 4,17 til en konklusjon Den negative formaning i v18a kan da tenkes å summere opp de negative aspekter, mens den positive formaning konkluderer med å fortelle hva som er nøkkelen til den nye kristne livsstilen.

<sup>352</sup> Jf. diskusjonen hos Best (1998:459).

<sup>353</sup> Med andre ord kan det skapes en slags tempelkrise for Ånden, jf. 1 Kor 6,19.

<sup>354</sup> Så Moe (1956:120).

### 3. Oversettelse

- v15 *Se derfor nøye etter hvordan dere lever,  
ikke som slike som er uwise, men som vise*  
v16 *idet dere kjøper den beleilige tid, ettersom dagene er onde.*  
v17 *Så bli derfor ikke tåpelige, men forstå hva som er Guds vilje.*  
v18 *Og drikk dere ikke fulle på vin, i det er det undergang,  
men bli fylt av Ånden*  
19 *idet dere sier fram for hverandre salmer og hymner og åndelige viser  
og av deres hjerte synger og spiller for Herren*  
v20 *så dere også alltid, i vår Herre Jesu Kristi navn,  
gir takk for alle ting til ham som er vår Gud og Far,*  
v21 *idet dere også underordner dere under hverandre i ærefrykt for Kristus*

### 4. Eksegese

v15-17 kan synes å følge opp formaningen i 4,23, om det å bli fornyet i sjel og sinn, og har en parallell i Rom 12,2-3. Visdom og kjennskap til Herrens vilje er sentrale aspekter ved det kristne liv, og hjelper den troende til å føre sitt liv rett.

Men vår hovedinteresse er altså knyttet til v18, som innledes med denne negative formaningen, eller advarslen: *Og drikk dere ikke fulle på vin, i det<sup>355</sup> er det undergang.* Verbet *μεθύσκομαι*, drikke seg (selv) full, forekommer her i pres. imperativ. Hva kan det komme av at Paulus kontrasterer det å drikke seg full på vin med det å bli fylt av Ånden? Eller omvendt hvorfor beskrives motsetningen til det å bli fylt av Ånden som det å drikke seg full? Flere forslag foreligger til tolkning av v18. En mulighet er å se en viss parallell til misbruket av vin i sammenheng med Herrens nattverd i 1 Kor 11,20-22. Et argument for dette kan være at selve konteksten i v18-21 beskriver en gudstjenestelig samling. Det synes imidlertid rimelig at forfatteren ville ha brukt et mer kvalifisert teologisk ord i sin avvisning av dette en det noe almene *ἀσωτία*, *undergang*.<sup>356</sup> Fyll i en religiøs sammenheng kan vel ha vært kjent for mange av tilhørerne/leserne fra deres tidligere deltakelse i kultiske orgier i sammenheng med vinguden Bacchus, Dionysos<sup>357</sup> eller andre mysteriekulter, og Paulus ønsker å gjøre det helt klart at beruselse av vin ikke er akseptabelt i en kontekst av kristen tilbedelse. Men også her kunne en ha forventet en sterkere klargjøring av dette, bl.a. ved et mer kultisk betinget begrep enn *ἀσωτία*.<sup>358</sup> Kan det så bare dreie seg om en spesifikk advarsel mot drukkenskap? Det er vel kjent at dette var et utbredt problem i antikken, og at det også i jødisk kontekst foreligger klare advarsler mot misbruk av vin.<sup>359</sup> Det som imidlertid taler mot å se dette som en konkret advarsel mot alkoholmisbruk isolert sett, er at Paulus i avsnittet 4,17-5,11 allerede har nevnt en rekke konkrete handlinger og forhold som var typisk for en hedensk livsstil. Og selv om drukkenskap ikke er nevnt direkte her, synes det klart at det er inkludert i uttrykk som 'formørket forstand', 4,18 og 'mørkets gjerninger', 5, 11,<sup>360</sup> jf. Rom 14,11-14 og 1 Tess 5,1-11, særlig 'de som drikker seg fulle gjør det om natten' 1 Tess 5,7. Fra 5,15 har Paulus nå gått over til mere generelle tema og dyder, og introduksjonen av det å drikke seg full på vin, som et konkret tilfelle, synes derfor svært umotivert. Kanskje kan løsningen på dette

<sup>355</sup> Vi leser *ἐν ᾧ*, som et intetkjønnsuttrykk som referer til det å drikke seg full. Det er i denne handling det er undergang, ikke i vinen selv, jf. Kol 2,16f.

<sup>356</sup> Jf. Schnackenburg (1991:236).

<sup>357</sup> Rogers (1979:249-257).

<sup>358</sup> Jf. Best (1998:507).

<sup>359</sup> Særlig TestLev 14,1; 16,1 og TestAsh 5,1, med sørgelige konsekvenser angitt i TestLev 11,2; 12,3 og 13,6. Jf. også Filo, *De Ebriate*, om Noas erfaringer med vin.

<sup>360</sup> Så Fee (1994:720).



skifte primært søkes i sammenlikningen med å bli fylt av Ånden, og den deretter følgende kontekst?<sup>361</sup>

Ånden er det aktive subjekt i utsagnet her og dativen *ἐν πνεύματι*, leses av de fleste fortolkere som en instrumental dativ, *ved Ånden*, selv om det her også må dreie seg om en erfaring av Åndens nærvær, jf. bønnen i 3,16ff, som innebærer at de også blir fylt av Ånden. Ettersom preposisjonen *av* på norsk uttrykker begge disse aspekter velger vi denne i vår oversettelse. Formaningen *πληροῦσθε*, er presens passiv imperativ av *πληρόω*, fylle, fylle opp, Rom 1,29; Efes 3,19, og oversettelsen blir, *bli fylt av*. Den adversative konjunksjonen *ἀλλά*, men, derimot, markerer her en klar kontrast til det å drikke seg full på vin. Det sies gjerne at presensformen her indikerer at de troende kontinuerlig skal være, eller bli, fylt av Ånden.<sup>362</sup> Et argument mot en for sterk vektlegging av dette er det faktum at alle imperativene fra 4,25 er presentiske, og at Paulus vel knapt seg tenker at alle disse holdninger og handlinger representerer noe kontinuerlig.<sup>363</sup> Allikevel synes de positive formaningene i sammenhengen her å ville oppmuntre til noe som er typisk for det kristne liv. Så ikke minst formaningen om å bli fylt av Ånden, jf. 1,23; 3,19 og videre Gal 5,16.25; Rom 8,4-17. Denne formaningen etterfølges av fire underordnede partisipp, og det er noe uenighet om hvordan forholdet mellom disse og hoved verbet skal tilrettelegges. For å unngå tanken om at menigheten selv opparbeider en fylde av Ånden ved å synge og spille, etc., vektlegger noen at det som beskrives i partisippene er noe som skjer som en konsekvens av at de lar seg fylle med Ånden.<sup>364</sup> Rent grammatisk kan vel også det motsatte tenkes, at det som ut sies i hoved verbet avhenger av at det som beskrives i partisippene utføres, men den beste løsning er allikevel å forutsette samtidighet, og slik holde begge muligheter åpne. Når menigheten er samlet og lar seg fylle av Ånden, så begynner de å tilbe og lovprise på ulike vis. Eller, når de begynner med dette så fylles de av Ånden.<sup>365</sup>

Men tilbake til den innholdsmessige kontrastering mellom det å drikke seg full av vin og det å bli fylt av Ånden. En mulig assosiasjon kan her være Apg 2,13, hvor noen av tilskuerne på pinsedag synes å ha mistolket apostlenes opptreden da de fylt av Ånden, som noe henimot fylleprat. En slik assosiasjon kan antakeligvis ikke utelukkes, men det som beskrives i de etterfølgende partisipp syns ikke å indikere noen form for ukontrollert eller ekstatisk oppførsel, som om Ånden skulle være et 'drug' eller en stimulus som er å foretrekke framfor vin. Like lite sannsynlig er det vel at noen av de troende grep til vin for å gi inntrykk av en karismatisk begavelse.<sup>366</sup>

Kanskje må kontrasteringen av vin og Ånd i 5,18 allikevel sees i lys av den foregående kontekst, samtidig som den positive formaning om å bli fylt av Ånden naturligvis også peker videre. Typisk for kontrasteringen av det gamle hedenske liv med det nye liv i Kristus har vært en rekke markante uttrykk. Det gamle liv har vært preget av en formørket forstand, utsvevelser, umoral, forførende lyster, hor, avgudsdyrkelse, kort sagt det som kan kalles mørkets gjerninger. Det nye liv, derimot, det som de nå er kalt til i Kristus, preges av fornyelse i sjel og sinn, et liv i rettferd og hellighet etter sannheten, kort sagt et liv som lysets barn, hvor de bærer lysets frukt, godhet, rettferd og sannhet. I v15-17 betegnes de mennesker som lever på den hedenske måte som tåpelige (*ἄσοφοι*) og uforstandige (*ἄφρονες*), mens de troende formanens til å være kloke, vise (*σοφοί*)<sup>367</sup> og

<sup>361</sup> Jf. Best (1998:508ff).

<sup>362</sup> F.eks. Lincoln (1990:344).

<sup>363</sup> Best (1998:508).

<sup>364</sup> Så Lincoln (1999:345).

<sup>365</sup> 'there is neither worship without the Spirit nor a Spirit that does not lead to worship', Best (1998:509).

<sup>366</sup> Så Best op. cit., med henvisning til 1 Kor 11, 21, men det er vanskelig å se at den usosiale bruk av mat og vin her kan tolkes i denne retning.

<sup>367</sup> Denne kontrastering av visdom og dårskap er vel kjent i visdomstradisjonen, Ordsp 4,10-14 og i Qumranskriftene, 1QS 4,23-24.

slike som forstår Herrens vilje. Det er viktig at en ser at disse begreper ikke primært har en intellektuell valør, men at de i konteksten reflekterer moralskandel. Kan det være mulig at v18 fører denne kontrasterende sammenlikning mellom lys og mørke, visdom og uforstand, til sin avslutning og oppsummering, slik som vi allerede har antydning i vår redegjørelse for strukturen? Dette syn forutsetter at uttrykket *å drikke seg full på vin* omfatter og beskriver noe mer enn bare den konkrete misbruk av alkohol, og at den som hører det i denne kontekst raskt vil assosiere til hele det spekter av den hedenske livsstil som var knyttet til nattlige fester hvor rikelige mengder mat, overdreven bruk av vin og seksuelle utskielser hørte sammen.<sup>368</sup> Vi har allerede nevnt steder hvor Paulus omtaler drukken-skap som et, ja kanskje det mest typiske, kjennetegn på livet i mørket, såsom Rom 14,11-14; 1 Tess 5,6-8.<sup>369</sup> Videre synes verbet *μεθύσκομαι* å ha en viss symbolbetydning i liknelsen om de to tjenere i Matt 24,45-51=Luk 12,42-46. Det typiske for den utro tjener, som ikke lever i eskatologisk beredskap, er at han eter og drikker og fyller seg. Det beslektede verb *μεθύω* brukes i Apok 17,2 for å symbolisere det åndelige horeliv, avgudsdyrkelsen blant menneskene på jorden.<sup>370</sup> Også jødiske tekster beskriver misbruk av vin som en kilde til en livsstil som på mange områder avviker fra Guds fryktens vei.<sup>371</sup>

Denne tolkning av v18 er naturligvis også avhengig av forståelsen av begrepet *δωδ τία*, som vi har oversatt *undergang*. Det forekommer bare to andre steder i NT, Titus 1,4 og 1 Pet 4,4, hvor det synes å beskrive et vilt eller utsvevende liv. Det synes også på vårt sted å ha en noe bred mening,<sup>372</sup> og kan således godt tolkes som noe som summerer opp det typiske for, eller konsekvensene av, det hedenske liv, jf. at det tilhørende verb brukes om den borttreiste sønnen i liknelsen i Luk 15,11-32.13, i NO oversatt 'vilt liv'.

På samme måte som v18a summerer opp det typiske for det hedenske liv, gir v18b nøkkelen til og grunnlaget for det nye og positive liv, i etterfølgelse av Kristus, i lyset, i visdom og etter Herrens vilje som i hele konteksten fra 4,17 av har vært beskrevet og oppmuntret til, i kontrast til det gamle. At Åndens gjerning også framstilles som viktig og grunnleggende for det etiske liv, og ikke bare for gudstjenestelivet, slik det videre framgår av v19-20, er ikke i det hele tatt overraskende, jf. vår tolkning av 4,30, og andre Paulus steder som Gal 5 og 6 og Rom 8. Fordi denne nye livsstil er en del av det nytestamentlige gudsfolks identitet, er Gud selv, ved Ånden, hele tiden aktivt virksom for å fremme dette. Og det er når menigheten og den enkelte troende blir fylt av Ånden at de blir satt i stand til å leve ut dette nye livet. Det er også interessant å legge merke til at i denne kontrastering mellom det nye og gamle liv, så framstilles gudstjenesten som det 'sted' hvor de kristne blir fylt av Ånden med konsekvenser for deres liv, mens de nattlige fester med vin så og si blir 'stedet' som avfoder det liv apostelen her advarer mot.

Uten at vi går inn på noen detaljert gjennomgang av v19-21 noterer vi at de fire påfølgende partisipper beskriver ulike trekk ved det urkristne gudstjenesteliv. De troende 1) henvender seg til hverandre i ulike former for sang, 2) de lovpriser Gud av hjertet gjennom sang og spill, 3) de gir takk til Gud i Jesu navn og 4) de underordner seg under hverandre. Dette gir naturligvis ikke et fullstendig bilde av deres gudstjenesteliv, blant annet mangler både nattverdfeiring og undervisning, men det gir et bilde av et fleksibelt og levende gudstjenesteliv<sup>373</sup> hvor mange inspireres av Ånden til aktiv deltakelse.<sup>374</sup> Oppfordringen til å underordne seg under hverandre er viktig både for gudstjenestelivet og det daglige liv, og forutsetter ydmykhet til å kunne la seg undervise, tilrettevise og oppmunt-

<sup>368</sup> Jf. f.eks. den livlige, og tildels detaljerte, beskrivelse av dette i Juvenals *Satura* VI.

<sup>369</sup> Jf. Lincoln (1990:344) som også henviser til andre nytestamentlige tekster hvor drukken-skap er et tema, 1 Kor 5,11; 6,10; 1 Tim 3,8; Titus 2,3 og 1 Pet 4,3.

<sup>370</sup> Preisker (1967).

<sup>371</sup> Jf. TestLev 16,1ff og 14,1 med Kol 3,5 og Efes 5,5. Se også særlig Ordsp 23,29-35.

<sup>372</sup> Jf. Best (1998:508), som selv velger oversettelsen *ruin*.

<sup>373</sup> Jf. Hanssen, (1990:241-254).

<sup>374</sup> Til en fylldig og detaljert gjennomgåelse av v19-21, se særlig Best (1998:510-518).

re av de andre i fellesskapet. Slik gjenspeiler den forståelsen av menigheten som et legeme som vokser nettopp når de enkelte lemmer fungerer slik de er tenkt, jf. 4,15-16.

## Oppsummering

Vi har da funnet at v18 står som et viktig overgangsvers fra de konkrete formaninger om det kristne liv i verden til de mer spesielle formaninger vedrørende grunnleggende holdninger for livet i hjem og menighet. Formaningen om å bli fylt ved/av Ånden er dermed viktig for menighetens og den enkelte troendes totale liv. For menighetens gudstjenesteliv, for at dette skal kunne fungere på en engasjert og levende måte, og likeså for livet i hjemmene. Men den er i høy grad avgjørende også for den daglige livsførsel i verden. Denne livsførsel er viktig ikke bare i et individuelt perspektiv, for den enkelte troende, men gjenspeiler noe av menighetens identitet i verden, og hører dermed, som vi også tidligere har sett, med i til ekklesiologien.

### 4.2.11 6,17-18 Åndens sverd

#### 1. Kontekst

Selv om disse to versene hører hjemme i det samme hovedavsnitt, 6,10-20 *Formaning om å stå fast i den åndelige kampen, og om å være utholdende i bønn*, tilhører de allikevel, i en viss forstand, to ulike tekstenheter. V17 avslutter det spesielle formaningsavsnittet, v10-17, som beskriver den rustning som de troende oppfordres til å ikke seg for å kunne stå fast i den åndelige kamp som foregår 'i de himmelske områder', og for å kunne motstå de angrep de der utsettes for fra de gudfiendtlige makter. Det beskriver to viktige deler av rustningen,<sup>375</sup> nemlig hjelmen, som her kalles frelsens hjelm, og sverdet, som her kalles Åndens sverd, og presiseres som Guds ord.

V18 avslutter avsnittet om rustingen ettersom det sier noe vesentlig om hvordan en i- kler seg denne, nemlig gjennom bønn, men innleder også et nytt avsnittet, v18-20, som handler om bønn og forbønn generelt, og spesielt oppfordrer til forbønn for apostelen og hans tjeneste, jf. Kol 4,2-4. Her trekkes det også en linje tilbake til bønneavsnittene i 1,15-23 og 3,14-21, hvor innholdet i bønnen også dreier seg om at tilhørerne/leserne må få guddommelig kraft og utrustning.

#### 2. Oversettelse

v17 *Og ta imot frelsens hjelm og Åndens sverd, som er Guds ord*  
v18 *idet dere ber til enhver tid, i Ånden,*  
*med alle slags bønner og forbønner,*  
*og for å oppnå dette våker med all utholdenhet og bønn*  
*for alle de hellige.*

---

<sup>375</sup> Språkbruken er hentet fra antikkens militærspåk, og Paulus beskrivelse av den åndelige rustning korresponderer godt med den utrustning en romersk fotsoldat ville ha i kamp. Jf. imidlertid også den metaforiske bruk av rustningsterminologi i Jes 59,17, som kan synes å gi noe av den terminologiske bakgrunn. Se også Jes 11,5; 49,2 og 52,7, og i den jødiske visdomstradisjon, Visd 5,17-23, hvor Jes 59,17 synes å være tatt opp og videreutviklet. Til rustningsmetaforer i tidligere brev av Paulus, se 1 Tess 5,8, hvor det tales om tro og kjærlighet som brystplate, eller brynje, og håpet om frelse som hjelm.

### 3. Eksegese

v17

Det skjer i v17 et skifte i verbal formen fra rekken av partisipp konstruksjoner i v14-16 til imperativen *δέξασθε, ta imot*, av *δέχομαι*, motta, Apg 22,5; Fil 4,18, noe som indikerer at disse to siste deler av rustningen er noe som gis den troende av Gud selv.<sup>376</sup> Uttrykket *frelsens hjelm* er åpenbart hentet fra Jes 59,17 hvor det beskriver noe av Herrens egen 'krigsutrustning' når han kommer med dom og frelse. Kanskje skal denne tilknytning indikere at det er Hans egen hjelm som den enkelte troende mottar fra Gud, og således framheve det effektive i den beskyttelse den gir. Også Åndens sverd, *τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος*, er noe som mottas<sup>377</sup>. Genitiven er her rimeligvis å forstå som en eiendoms-genitiv, slik at sverdet er noe som tilhører, eller kommer fra, Ånden og gis av ham Noen direkte gammeltestamentlig terminologisk bakgrunn for dette uttrykket synes ikke å foreligge, men muligens er det formulert med assosiasjoner til flere tekster i GT og jødisk tradisjon, såsom Jes 11,4-5; 49,2 og Visd 5,20, hvor lignende metaforer foreligger. Også i Heb 4,12 og Åpb 1,16; 2,16 og 19,15 er sverd brukt som en metafor for Guds ord. Hva er poenget med sverdet som en del av rustningen? Er det primært å forstå som en defensiv, beskyttende del,<sup>378</sup> eller ligger det også et mer aktivt, offensivt<sup>379</sup>, perspektiv her? Dette avhenger til dels av forståelsen av den påfølgende reativsetningen, *ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ, som er Guds ord*.<sup>380</sup> Poenget med uttrykket er utvilsomt, som med bildet av sverdet i Guds munn,<sup>381</sup> å henvise til Guds kraft, også til ødelegge sine fiender. Og som en del av rustningen gir Ånden gir ordet noe av den samme kraft. Forsøk er gjort på å hevde at begrepet *ῥῆμα*, som her er brukt om Guds ord har en noe annen betydning enn det vanligere *λόγος*. Mens *λόγος* mer beskriver Guds ord som det generelle, allmenngyldige budskap, betegner *ῥῆμα* den aktuelle tiltale, eller forkynnelse, inn i en konkret situasjon.<sup>382</sup> Denne distinksjon er på ingen måte gjennomført i NT, men kan synes å foreligge i noen tekster, jf. Rom 10,17 om det forkynnte Kristi ord.<sup>383</sup> Dersom vekten i 6,17 ligger på det ord som uttales under Åndens ledelse og i Åndens kraft, kan det her foreligge en parallell til beretningen om Jesu test i ødemarken hvor Jesus avvæpner djevelen nettopp ved å uttale sentrale ord fra GT, Matt 4,3-10. Andre eksempler på at vers fra GT siteres som Guds ord foreligger i Rom 10,8 og 1 Pet 1,24-25. En mulighet som heller ikke helt kan utelukkes, er at Guds ord som Åndens sverd her refererer til aktuelle ord talt av urkristne profeter.<sup>384</sup> Det mest nærliggende er vel allikevel å se en generell betydning her; ord som Gud står bak, hva enten det dreier seg om et sitat fra GT eller ord om Kristus og hans frelsesverk. Når det gjelder det siste kan en kanskje særlig tenke på utsagn med vekt på

<sup>376</sup> Dette innebærer vel ikke at de tidligere våpen er noe mennesket selv tilveiebringer. Alle delene av rustningen må forutsettes å komme fra Gud selv, men den kristne forutsettes å være mer aktiv i iføringen av de tidligere delene. Kanskje henger skiftet i språkbruk her sammen med at mange offiserer var ledsaget av en væpner som særlig assisterte ved iføringen av de siste delene av rustningen.

<sup>377</sup> *μάχαιρα* var en vanlig betegnelse på det korte tveeggede sverdet som lett kunne handteres med en hand sammen med skjoldet i nærkamp.

<sup>378</sup> Så Best (1998:603).

<sup>379</sup> Så særlig Schnackenburg (1991:279).

<sup>380</sup> Vi støtter det syn at det relative pronomenn *ὅ*, (hankjønn på grunn av attraksjon til det følgende ledd) viser tilbake på hele leddet *Åndens sverd*, og ikke bare på Ånden.

<sup>381</sup> Jf. de anførte steder i Åpb, og Jes 49,2 om sverdet i tjenerens munn.

<sup>382</sup> Se Barth (1974II:690f.776f). At det i 5,26 skulle betegne spesielle ord i dåpsliturgien avvises med rette av Barth.

<sup>383</sup> Så Fee (1994:729), som mener at vekten også i Efes 6,17 ligger på den aktuelle tale, inspirert av Ånden.

<sup>384</sup> Jf. Barth (1974II:777) som hevder at begrepet *ῥῆμα* hos Paulus betegner 'a specifically weighty, be it creative, revelatory, prophetic, or otherwise binding pronouncement'.

hans seier over de makter og myndigheter som menigheten, og den enkelte troende, nå opplever angrep fra, jf. 3,17; Kol 2,16 og Luk 11,22. Alle slik ord er mektige, når de inspireres av Ånden, og har kraft både til forsvare den kristne mot fiendens angrep og til å avvæpne og drive denne på flukt.

## v18

Det imperativiske aspekt er her uttrykt ved to parallelle partisipp konstruksjoner som enten er styrt av hovedverbet *στήτε*, stå da, i v14 eller *δέξαθε*, ta imot, i v17. Trolig går den syntaktiske sammenheng tilbake til v14. Partisippene *προσευχόμενοι*, av *προεύχομαι*, be, Matt 5,44; Rom 8,26 og *ἀγρυπνοῦτε*, av *ἀγρυπνέω*, våke, holde vakt, Luk 21,36, står begge i presens og uttrykker her rimeligvis noe som skjer samtidig med det som utsies i de to aorist imperativene. Dette innebærer at bønn og vake her ikke beskrives som den syvende del av rustningen<sup>385</sup>, men v18 skildrer den kontekst ikledningen av rustningen må skje i og holdningen bak bruken av våpnene.<sup>386</sup> Formaningen til å be er omgitt av en rekke uttrykk som framhever bønnens viktighet. De skal be alltid, eller, *til enhver tid*, jf. 1 Tess 5,15, og *med alle slags bønner og forbønner*, jf. Fil 4,6. Av de to uttrykkene *πρὸ σευχῇ* og *δέησις*, synes det første å ha den mest generelle betydning og kan omfatte ulike typer av bønn, Apg 1,12; Rom 1,10. Det andre uttrykker mer et rop om hjelp, eventuelt til mennesker, men i NT først og fremst til Gud, Luk 1,13; Rom 10,1.<sup>387</sup> Videre oppfordres det til å våke, og poenget med dette er at bønner skal kunne være vedholdende og utholdende. Den sterke vektlegging på bønn henger naturligvis sammen den kontinuerlige kampsituasjon som er beskrevet i konteksten fra 6,10. Hensikten med bønner er ellers at evangeliet skal kunne ha framgang, også gjennom Paulus egen tjeneste, v19-20, jf. Kol 4,2-4.

En viktig grunn til at vi drøfter dette verset er naturligvis uttrykket *ἐν πνεύματι*, i eller ved Ånden: i *det dere ber til enhver tid, i Ånden*. Hva ligger det i dette uttrykket her? De mest radikale forsøk på å presisere det går, på den ene side, utpå at det dreier seg om et uttrykk om den menneskelige ånd, og beskriver en engasjert og inderlig bønn, og på den andre, at det primært, men ikke utelukkende, dreier seg om tungetale eller bønn i tunger.<sup>388</sup> Den første tolkning har svært liten, om noen, støtte i nyere kommentarlitteratur. Til støtte for det syn at det dreier seg om tungetale, henvises det gjerne til den viktige rolle denne bønneformen har spilt i Paulus eget liv, jf. 1 Kor 14,14-19, og til Rom 8,26-27, hvor det er helt klart at apostelen tilskriver Ånden en viktig og avgjørende rolle i en kristens bønneliv. At Ånden også kan inspirere til spontane og høylytte bønnerop synes å framgå av steder som Gal 4,6 og Rom 8,15-16. Men selv om tungetale og bønn i tunger rimeligvis har vært et velkjent og utbredt fenomen i urkristendommen, og vel må forutsettes inkludert i uttrykket å *be i ved Ånden*, synes v18 her å ha et mye bredere sikte, og omfatte bønn og forbønn i ulike variasjoner. Det som i alle fall signaliseres ved dette uttrykket er Åndens sentrale rolle både som inspirator til å be og som kraft til utholdende bønn, jf. også det innledende utsagn i dette avsnittet, 'Til slutt: Bli sterke i Herren, i hans veldige kraft!'. Den form for aktiv bønnekamp, jf. Rom 15,30, som apostelen her utfordrer til kan ikke utføres i egen kraft, men bare ved Åndens hjelp.<sup>389</sup>

<sup>385</sup> Så Fee (1994:730). Noen nevner spydet som ellers ikke er nevnt.

<sup>386</sup> 'Den som skal bruke de nevnte våpen rett, må leve i stadig bønn', Moe (1956:149).

<sup>387</sup> Disse to uttrykkene finnes sammen i en flere tekster både i LXX, i NT, jf. Apg 1,14 (ifølge mange tekstvitner. Selv om denne lesemåte vel er sekundær her, viser den hvor lett disse begrepene kunne kombineres); Fil 4,6; 1 Tim 2,1; 5,5 og i etterapostolsk litteratur. Det virker som om Paulus kombinerer dem som et oppsummerende uttrykk for all slags bønn, jf. Best (1998:605).

<sup>388</sup> Se til det siste særlig Fee (1994:730-732).

<sup>389</sup> Denne nære sammenkopling av bønn og Guds Ånd finnes også i GT, jf. Sak 12,14, og går for de første kristne rimeligvis tilbake til Jesu undervisning om bønn slike dette er utmyntet Luk 11,1-13. Denne avrundes eller oppsummeres nettopp med oppfordringen om å be Faderen gi Ånden fra

## Oppsummering

Vi har i dette avsnittet sett en beskrivelse av Åndens gjerning på to viktige områder av kirkens og den enkelte kristnes liv. Det første er relatert til den sentrale rolle Guds ord spiller i den åndskamp som pågår. Når dette ord kalles Åndens sverd, og regnes som en viktig del den kristnes rustning, innebærer det at det er Ånden som levendegjør og gir kraft og styrke til dette ord slik at det er effektivt våpen i kampen. Det andre området har med bønn og forbønn å gjøre. Også her spiller Ånden en avgjørende rolle ved å inspirere til bønn og å gi kraft og engasjement til bønner.

## 4.3 Avsluttende oppsummering

1. Vi har sett at beskrivelsen av Den Hellige Ånds virke i Efes er sentralt forankret i tanken om at Åndens nærvær representerer Den Hellige Guds eget nærvær i, og blant, sitt folk. Ånden har åpenbart, for Kristi apostler og profeter, at Gud nå har utvalgt seg et nytt eiendomsfolk hvor han bor og kan søkes.
2. Det radikalt nye ved dette folk, i forhold til tradisjonell jødisk tankegang, er at det har medlemmer både blant Jesustroende jøder og hedninger, og at disse nå, i Kristus og ledet av Ånden, har den samme adgang til Gud. Tilhørigheten til dette folk beror ikke lenger på etnisk bakgrunn, men på at Gud har oppfylt sitt løfte om Åndens komme. Det er de personer som nå har mottatt Ånden som segl og pant som tilhører det nye Gudsfolket. Derfor blir det faktum at også hedningene har mottatt Ånden et overbevisende vitnesbyrd om at disse nå også har del i frelsen. Åndens nærvær blir dermed et identitetsmerke for dette nye folket, og det som skaper den åndelige virkelighet som kalles Kristi legeme ut av de mennesker som sammen søker Gud i Kristus. Og fordi Ånden selv er en, slik som Gud selv er det, er Kristi legeme, sammensatt som det er av mennesker med ulik etnisk og sosial bakgrunn, ett legeme. Enheten i legemet er også basert på den ene dåp som innlemmer i legemet, og bekjennelsen av den ene tro.
3. Det at Ånden her betegnes som segl og pant, innebærer både en forsikring om delaktighet i den fulle forløsning som en gang skal komme, men er også et uttrykk for at Ånden allerede er virksomt til stede med guddommelig kraft i menighetens og den enkelte troendes liv. Dette nærvær er allikevel preget av at menigheten framdeles lever i en tidsalder hvor de gudfiendtlige makter er virksomme, og hvor synd og ulydighet mot Gud derfor kan vinne innflytelse hos kristne mennesker. Nettopp på grunn av dette *allerede - men enda ikke* perspektivet på menighetens og enkeltmenneskers liv, er Åndens vedvarende og aktive virke helt avgjørende.
4. Et avgjørende aspekt ved Åndens virke er således å inspirere til å fastholde den enhet som allerede er gitt til menigheten i Kristus. Mot vranglære og villfarelser, men også mot menneskelige konflikter som beror på manglende kjærlighet og ydmyket. En viktig side ved dette er Åndens stadige åpenbaring av dybdene i Guds kjærlighet, og av den hemmelighet som Kristi frelsesverk innebærer.
5. Viktig for å fastholde enheten i menigheten er også Gudsfolkets livsførsel. I Kristus er mange av dem kalt ut av en tidligere hedensk livsstil, som her kalles et liv i mørket, uten Gud og uten håp, og kalt til et nytt liv i Kristus som lysets barn. Dette nye livet er viktig, ikke bare for den enkelte troendes etterfølgelse av Kristus, men er et sentralt element i det nye Gudsfolkets identitet. Ettersom også dette nye livet lever i spenningen med kreftene i den nåværende tidsalder, er den kristne avhengig av stadig å bli styrket av Ånden, og menighetens gudstjeneste er et viktig 'sted' hvor den troende

---

himmelen, som om Jesus vil si at nøkkelen til bønn og begynnelsen på all bønn ligger i påkallelsen av Ånden, jf. Rom 8,26.

kan bli fylt av Ånden og slik bli hjulpet til å legge av slike ting som hører til det gamle livet.

6. De to brevene som i NT er adressert til menighetene i Efesos og Kolossæ representerer et mer uttalt kosmisk perspektiv enn de tidligere paulinske brev. Rimeligvis hører dette sammen med det forhold at folketroen i dette område i høy grad var opptatt av åndeverdenen og ulike åndsmakters innflytelse. Samtidig synes også en viss jødisk spekulativ visdomslære å ha gjort seg gjeldende. Det er derfor om å gjøre for Paulus å løfte fram Kristus som seierherren over alle makter og myndigheter, og som den som er mektig til å beskytte og utruste sin menighet i forholdet til den åndelige kamp som foregår. I denne kamp er det Ånden som representerer Kristi mektige nærvær. Ved Ånden, og på grunn av Kristi verk, har menigheten nå en direkte adgang til Guds trone, uavhengig av alle ånds- eller englemakters innflytelse. Og ved Ånden utrustes menigheten med den Guds fulle rustning som gjør den kampklar, og inspireres til bønn både for apostelen og alle troende.
7. Også for menighetens gudstjenesteliv spiller Ånden en viktig rolle. Der hvor menigheten lar seg fylle av Guds Ånd, inspireres den enkelte troende til aktiv deltakelse og tjenestegjøring og menigheten fungerer som en enhet i et mangfold av ulike gaver og tjenester.

## 5 Misjon i Efeserbrevet

*'At også hedningene har fått del i arven' (Efes 3,6)*

### 5.1 Innledende merknader

Misjon er ikke direkte berørt som eget tema i Efes,<sup>390</sup> men er allikevel i høy grad tilstede som en viktig faktor i hele brevet. Ulike innfallsvinkler kan velges for å få øye på misjonsperspektivet. Fra en side sett kan en si at den paulinske misjonsvirksomhet, og fruktene av den, er en forutsetning for flere av de grunnleggende temaer i brevet, slik som forholdet mellom og enheten av troende av jødisk og hedensk ætt i menigheten som Kristi legeme. Denne nye enhet av jøder og hedninger i Kristus forutsetter at evangeliet er blitt forkynt, og fortsatt skal forkynnes, for begge disse grupper. En kan altså si at misjon, i betydningen forkynnelse av evangeliet med den hensikt å kunne innlemme nye mennesker i den kristne menighet, er forutsatt på en så selvfølgelig måte at det ikke er nødvendig å nevne det eksplisitt. Således kan det sies at misjon er en funksjon av selve ekklesiologien, forståelsen av kirkens egenart, i Efes.<sup>391</sup> Kirken som Kristi legeme sikter på å favne stadig flere mennesker inn i et forsonet forhold til Gud og til hverandre. Ja, forsoningen med Gud i Kristus, og med hverandre i Kristi legeme, representerer en foregripelse av den endelige kosmiske gjenopprettelse som Kristi frelsesverk i sin ytterste konsekvens sikter på.<sup>392</sup>

Likeså kan en også se et misjonsperspektiv i den følgende struktur i brevet:

- *Kristus er gitt som Guds gave som hode til menigheten (1,22)*
- *Kristus kom og forkynnte fred for både jøder og hedninger (2,18)*
- *Kristus gav sine gaver til menigheten for å utruste denne til dens gjerning i verden (4,11ff).*

Misjon foreligger således som et underliggende motiv i svært mange temaer i Efes.

Vi vil nå videre se kort på noen enkelttekster hvor misjonsperspektivet klart skinner igjennom. De fleste av disse er drøftet tidligere, og vi trekker noen linjer fra vår eksegese.

---

<sup>390</sup> Dette faktum gjenspeiles i det forhold at det finnes svært få arbeider til Efes med begrepet misjon i tittelen. Selv har jeg bare oppdaget følgende: Edwin D. Roels, *God's Mission. The Epistle to the Ephesians in Mission Perspective*, Franeker 1962, Regina P. Meyer, *Kirche und Mission im Epheserbrief*, Stuttgart 1972 (SBS 86), og Max Turner, "Mission and Meaning in Terms of 'Unity' in Ephesians" i *Mission and Meaning. Essays Presented to Peter Cotterell*, A. Billington, T. Lane and M. Turner (eds.), Carlisle 1995, 138-166.

<sup>391</sup> Dette er et hovedperspektiv hos Meyer (1972).

<sup>392</sup> Turner (1995:142), jf. Perkins (1997:32), 'Ephesians has set Paul's own concern for a mission that would reach the ends of the Roman Empire (Rom 15,18-23) in a global perspective. God planned to unite all things in Christ even before creation'.



## 5.2 Enkelttekster til misjon

### 5.2.1 1,13-14 Evangeliet om deres frelse

#### 1. Oversettelse

v13 *I ham (er) også dere, da dere hørte sannhetens ord,  
evangeliet om deres frelse,  
og da dere, i ham, kom til tro,  
blitt merket med et segl, Den Hellige Ånd som var lovt*  
v14 *som er pantet på vår arv inntil forløsningen kommer for hans eiendom,  
til pris for hans herlighet.*

#### 2. Kommentar

Vi har tidligere påpekt at vi her har å gjøre med en terminologi og en situasjonsbeskrivelse hentet fra den typiske paulinske misjonssituasjon, jf. 1 Tess 1,5; Gal 3,3; Rom 15,18-23 og 10,17, evangeliet forkynnes, mennesker kommer til tro på Kristus og får del i Ånden. Også uttrykkene *ὁ λόγος*, ordet, 1 Tess 1,6.8; Kol 1,15, her *sannhetens ord*, jf. Kol 1,5; Gal 2,5, og *τὸ εὐαγγέλιον*, det gode budskap, Rom 1,16; 1 Kor 4,15, hører dermed klart hjemme i denne kontekst.<sup>393</sup> Begrepet *evangeliet* står særlig sentralt i Paulus profilering av sin misjonstjeneste, Rom 1,1.15; 15,20; 1 Kor 1,17; 9,16.23; Gal 1,6-9; 2,5.14; 1 Tess 2,2.<sup>394</sup> Det har sin bakgrunn i verbet *ἀγγέλλω*, bringe bud, kunngjøre, Joh 20,18, og med forstavelsen *εὐ* uttrykkes tanken om et godt budskap. Interessant er at dette begrep ikke finnes som substantiv i LXX, og at det heller ikke, i entall, er utbredt i gresk litteratur i samtiden. Substantivet *εὐαγγέλιον* synes altså å være en nyskapning i NT, og rimeligvis er den språklige bakgrunn å finne i bruken av verbet *εὐαγγελίζομαι*, evangelisere, i LXX, særlig i tekster som Jes 40,9; 52,7; 61,1-2, hvor det nettopp dreier seg om et gledesbudskap om Guds frelsesinngrep. Det finnes allusjoner til disse Jesajatekstene også i jødisk litteratur i samtiden, jf. Sal.Sa 11,1 og 11QMek 2,15-24, og vi vet at tilknytningen til Jes 52,7 er åpenbar i Rom 10,5, og til Jes 61,1ff i Jesu egen forkynnelse gjengitt i Luk 4,18f. Det typiske for den paulinske bruk av dette begrepet, noe som også setter det inn i et klart misjonsperspektiv, er at det forstås som et frelsesbudskap som må forkynnes og høres, Rom 1,15-16; 10,14-17; 1 Kor 1,21-24; 2 Kor 4,1-4. Likeså er denne forkynnelse, for hans del, knyttet til den spesielle tjeneste som han har fått, da særlig overfor hedningefolkene, Rom 1,1; Gal 2,7, jf. Efes 3,6-9. Når dette budskap her presiseres som *evangeliet om deres frelse*,<sup>395</sup> er dette derfor helt i overensstemmelse med andre paulinske brev. Bakgrunnen for dette evangelium er for Paulus uttalt gammeltestamentlig, Rom 1,2f; 3,21; 16,25f, Gal 3,8.14; 1 Kor 15,3-4. Dette korresponderer med det forhold at den nytestamentlig menighet, med de hedningekristne inkludert, her i v14 kan karakteriseres som Guds eiendomsfolk. Gud er i endetiden opptatt av å samle seg et nytt eiendomsfolk som ikke lenger er karakterisert ved etnisk tilhørighet, men som omfatter mennesker av alle slags folkeslag, Gal 3,28, og som innebærer at løftet om frelse til Abraham og hans ætt, Gal 3,14; 4,29, nå når sin endelige oppfyllelse.

<sup>393</sup> Jf. Best (1998:149), 'The two nouns are used extensively, though separately, in relation to the spread of the gospel'.

<sup>394</sup> Dunn (1998:164-169) påpeker at av 76 forekomster i NT foreligger 60 hos Paulus, og kaller det 'a new technical term for his own proclamation'.

<sup>395</sup> Genitiven her kan forstås enten som en objekts-genitiv, og beskriver da de frelseskjensgjerninger som ligger til grunn for selve forkynnelsen, eller som en karakteriserende genitiv, det evangelium som bevirker deres frelse.

## Oppsummering

Vi ser at framstillingen i Efes 1,13-14 helt er preget av en terminologi som gjenspeiler en misjonssituasjon og misjonsforkynnelse. Det var gjennom den typiske forkynnelse av evangeliet som et frelsens budskap at adressatene for dette brevet kom til tro, fikk del i Ånden og dermed ble innlemmet i Guds nye eiendomsfolk, Jesu Kristi menighet. Og det er ingenting i Efes som indikerer at dette er noe som bare har tilhørt fortiden, slik at denne misjonsforkynnelse skulle ha opphørt i forhold til adressatmenighetenes omgivelser.

### 5.2.2 2,13-16(18) Han er vår fred

#### 1. Kommentar

Det er i dette avsnittet at apostelen klarest redegjør for konsekvensene av Kristi frelsesverk, både for jøder og hedninger, og således også gir det teologiske grunnlag for den misjonsforkynnelse vi har sett henvist til i 1,13-14. Slik sett har vi her et misjonsteologisk ladet avsnitt som sikkert forutsetter en stadig pågående misjonsvirksomhet.

Vi har utlagt v13 slik at det primært er hedningenes nye situasjon som her beskrives. De var tidligere *langt borte* fra Gud, da sammenliknet med Israel som hadde samfunn med Gud og pakter med et tilknyttet løfte. Men nå er de, ved et guddommelig initiativ og inngrep, *blitt brakt nær*. Og det som har brakt dem nær er Kristi blod som har rensket dem fra den synd som har skilt dem fra Gud og fellesskapet med ham. Det radikalt nye, og misjonsteologisk sett betydningsfulle, er at det nå, på grunnlag av Kristi offerdød, er blitt åpnet opp en direkte adgang til Gud for hedningefolkene, uavhengig av den gammeltestamentlige offerinstitusjon. Det er denne nye adgang som gjøres effektiv gjennom forkynnelsen av evangeliet.

Innholdet i v13 føres videre i de følgende vers, og med uttrykket *fred* i v14 anslås hovedtemaet for v14-18. Vi har sett at fred her står som et kontrastord til fiendskap, og innebærer at motstandere bringes sammen og forlikes med hverandre. Det dreier seg da om at både jøder og hedninger, i Kristus, blir delaktige i en ny fred og forsoning med Gud, og at også troende jøder, sammen med hedninger, får del i den nye adgang til Gud. Den grunnleggende forutsetning for dette er at loven, i den grad denne har representert et gjerde som har skapt skille og fiendskap mellom jøder og hedninger, nå gjennom Kristi verk er satt ut av kraft. Dermed foreligger det ingen prinsipiell hindring for at også hedninger kan ha en direkte adgang til Gud, og heller ikke for at troende av jødisk og hedensk ætt på like linje sammen kan komme fram for Gud i den nye enhet som foreligger i Kristi legeme. Den misjonsteologiske sprengkraft i en slik tankegang er åpenbar, og har ført til at det gjennom Paulus, hans medarbeideres og andre tidlige misjonærers virke er blitt dannet en rekke menigheter, bestående av mennesker med ulik etnisk bakgrunn, i Lilleasia og mange andre deler av det romerske imperium. Det er med andre ord nettopp dette misjonsengasjement som har ført til at Paulus nå i Efes så sterkt understreker behovet for å fastholde denne enhet som foreligger i Kristus.

#### 2. Oppsummering

Vi har i v13-16 (18)funnet et sentralt og viktig misjonsteologisk avsnitt hvor selve det prinsipielle grunnlag for misjon blant hedninger og en inklusiv ekklesiologi, hvor hedninger og jøder hører sammen i en ny enhet, avklares. Kristi frelsesverk har skapt en helt ny situasjon, ikke bare for hedninger men også for jøder, og sammen kan de nå, på grunn av Kristi offer, gå fram for Gud uavhengig av den gammeltestamentlige offerinstitusjon. Denne teologi har med tvingende nødvendighet også ført til en aktiv misjonsvirksomhet med forkynnelse av frelsens evangelium.

### 5.2.3. 2,17 Han kom og forkynnte det gode budskap

#### 1. Oversettelse

v17 Og han kom og forkynnte fred for dere langt borte, og fred for dem nær ved,

#### 2. Kommentar

Vi har, i vår eksegeese av dette verset, argumentert for at det her dreier seg om en forkynnelse, ved Kristus, overfor de to grupper hedninger og jøder.<sup>396</sup> Vanskeligheten ligger i å forstå hva det siktes til med partisippet *ἐλθών*, *han kom*. Forholdet mellom partisippet og hoved verbet , *εὐαγγελίζομαι*, *forkynnte*, begge i aorist, synes å indikere en avsluttet handling fulgt av en forkynnelse som stadig pågår.<sup>397</sup> Spørsmålet er imidlertid hva det siktes til med hans komme. Tre typer av løsninger synes å foreligge: a) det dreier seg om forkynnelse ved den jordiske Jesus, b) det siktes til forkynnelse ved den oppstandene og opphøyede eller c) hans komme står som en betegnelse for hele hans liv og gjerning. Vi har påpekt en parallell til vårt vers i 2 Kor 5,16-21 hvor Guds forsoningsverk i Kristus beskrives som en avsluttet handling, men hvor budskapet om dette stadig må proklameres gjennom hans utsendinger for at forsoningen skal kunne bli effektiv i menneskers liv. Selv om Kristus her framstilles som subjekt for forkynnelsen til hedninger og jøder skjer denne nå gjennom hans budbærere.<sup>398</sup> At en slik uttryksmåte ikke er uvanlig hos Paulus framgår av Rom 15,8; 2 Kor 5,20 og 13,3, jf. Apg 26,23. Innholdet i budskapet til begge grupper er fred, nemlig den fred med Gud som mennesker inviteres inn i på bakgrunn av Kristi forsoningsverk. At innholdet i misjonsforkynnelsen kan summeres opp i det enkle, men innholdsfylte begrep fred, er heller ikke uvanlig hos Paulus, Rom 5,1; 10,15<sup>399</sup>; Gal 6,16; Fil 4,7; 2 Tess 3,16, jf. Efes 2,14f.

#### 2. Oppsummering

Vi ser da, implisitt i formuleringene her, funnet et klart misjonsperspektiv. Den fred som er vunnet ved Kristi forsoningsverk, er blitt forkynt både for hedninger, de som var langt borte, og for jøder som, i kraft av de gammeltestamentlige pakter, var nær ved. Det er heller ikke her noen rimelig grunn til å forutsette at denne forkynnelse er noe som bare ligger i fortiden.

### 5.2.4 3,5-9 Hedningene har del i løftet

#### 1. Kontekst

Denne teksten dreier seg spesielt om apostelens egen tjeneste som budbringer med evangeliet overfor folkeslagene. Men samtidig redegjør han også for bakgrunnen for dette. For

---

<sup>396</sup> Det at det bare er hedningene som adresseres spesielt, *dere*, og jødene mer indirekte, uten at forfatteren inkluderer seg selv i et vi, kan både henge sammen med at han her spesielt er opptatt av hedningenes nye situasjon og det at han adresserer dem fra misjonærens ståsted, jf. vår drøftelse av *ὑμεῖς* i 1,13. Det behøver altså ikke dreie seg om en slags avstandstaken fra en spesiell gruppe jødekristerne, mot Schnackenburg (1990:118) og Best (1998:270).

<sup>397</sup> Best (1998:272), som ser en parallell i den romerske skikk å proklamere en seier som var vunnet over en annen nasjon ved en triumfferd i Rom.

<sup>398</sup> 'the apostolic preaching (cf. 3.8; 4,11 "preachers") in which Jesus remains the preacher', Schnackenburg (1998:118).

<sup>399</sup> Jf. lese måten til dette vers bl.a. i majoritetsteksten.

ham personlig er det skjedd ved et guddommelig inngrep og kall, v7. Men til grunn for hans tjeneste ligger også den åpenbaring av Kristi hemmelighet som nå, i denne tid, ved Ånden, er skjedd for Kristi hellige apostler og profeter. Innholdet i denne åpenbaring beskrives i v6.

## 2. Oversettelse

v6 *om at hedningene er med-arvinger og med-lemmer på legemet,  
og med-delaktige i løftet i Kristus Jesus ved evangeliet*

## 3. Kommentar

Vi har tidligere drøftet utsagnet om *apostlenes og profetenes grunnvoll*, 2,20, og argumentert for at det både i 2,20 og 3,6 må dreie seg om nytestamentlige profeter, deriblant også personer som ikke tilhørte gruppen av apostler. Når disse kan regnes med når det tales om grunnvollen for det nye Guds hus, Kristi menighet, synes dette å henge sammen med at den innsikt som ved Ånden er blitt formidlet til disse, nemlig hemmeligheten om hedningenes fulle delaktighet i arven og løftet, er helt grunnleggende for kirken. At denne delaktighet er formidlet ved evangeliet synes klart å referere til forkynnelsen av dette i den urkristne misjonsvirksomhet. Med andre ord hører hedningemisjon med i kirkens grunnvoll. Den representerer noe som ikke kan oppgis uten at selve evangeliet om Kristi frelsesverks universelle rekkevidde fornektes.

## 4. Oppsummering

Vi har da også her sett formuleringer med en så sterk misjonsteologisk tyngde at disse, i seg selv, nærmest må kunne regnes som en misjonsbefaling. I denne sammenheng særlig overfor folkeslagene utenfor Israel.

### 5.2.5 3,(8-)10 Kunngjøringen av Guds visdom

#### 1. Kontekst

Også denne teksten hører hjemme i avsnittet 3,1-13, hvor Paulus redegjør for sin spesielle aposteltjeneste. Her formuleres imidlertid et sikte som går videre enn den konkrete forkynnelsen for folkeslagene, og åpner opp et kosmisk perspektiv.

## 2. Oversettelse

v10 *for at Guds mangfoldige visdom nå skulle bli kunngjort,  
gjennom kirken,  
for maktene og myndigheten i de himmelske områder*

## 3. Oppsummerende kommentar

En viktig grunn til at vi tar opp dette verset er at vi her har det eneste sted hvor det formuleres et oppdrag om å forkynne.<sup>400</sup> Verbet *γνώριζω*, kunngjøre, gjøre kjent, her aor. konj. passiv, brukes ofte nettopp om åpenbaring eller meddelelse av guddommelige sannheter,

<sup>400</sup> Med Lincoln (1990:185) oppfatter vi hensiktskonstruksjonen *ἵνα γνωρισθῇ*, for at - skulle bli kunngjort som forbundet med hele tankegangen fra v8, slik at det kosmiske perspektiv i v10 faktisk sees som den ytterste konsekvens og følge av hans aposteloppdrag.

Luk 2,15; Joh 15,15, Rom 9,23; Efes 1,9; 3,3.5. Men adressatene for denne forkynnelse er her ikke mennesker, men maktene og myndighetene i de himmelske områder. Altså dreier det seg ikke om tradisjonell misjonsforkynnelse, men om en proklamasjon av den guddommelige visdom og hemmelighet som ligger til grunn for misjonen og som, i sin tur igjen, i Kristi legeme kirken, foregriper og illustrerer noe av den endelige samling av alle ting i kosmos i Kristus.<sup>401</sup> Misjonen er dermed både en del av og en nødvendig forutsetning for den sammenfatning av alle ting i Kristus, som springer ut av Guds evige forsett og frelsesplan, 1,9-11. Og kirken fungerer med sin blotte eksistens som en proklamasjon av Guds seier over de onde makter, og som et vitnesbyrd om at han er i ferd med å gjennomføre sin frelsesplan.

## 5.2.6 4,7-17 Enheten i kirken berikes av et mangfold av tjenester og nådegaver

### 1. Kommentar

Vi har tidligere i vår eksegese av dette avsnittet påpekt at noe av poenget med å understreke mangfoldet i menigheten som Kristi legeme, nettopp er et dynamisk perspektiv på enheten. Det er når mangfoldet fungerer innen rammen av enheten at, legemet vokser en sunn vekst. Og denne vekst beskrives også i et eskatologisk perspektiv. Med utgangspunkt i den enhet som allerede er gitt i Kristus, 2,11-22, tegnes det et bilde av en vekst, dypet sett gitt av Kristus selv, 4,15-16, som sikter mot den fullkomne enhet, også med Kristus, i slutføringen av Guds frelsesplan. At denne vekst, ikke minst i et eskatologisk perspektiv, også må implisere misjon, synes helt klart. Dette framgår også åpenbart av betegnelsen på flere av de tjenester som er gitt til kirken, jf. særlig vår drøftelse av evangelist tjenesten.

### 2. Oppsummerende

må vi da også her si at det foreligger et mer indirekte misjonsperspektiv, men at dette allikevel representerer en fundamental side ved den vekst for menigheten som her er beskrevet.

## 5.3 Avsluttende oppsummering

1. Vi har funnet at misjonsperspektivet primært foreligger som et indirekte motiv i Efes, men at det allikevel må sies å være helt grunnleggende for kirkeforståelsen i dette brevet. Den nye enhet, Jesu Kristi menighet, er grunnlagt gjennom forkynnelse av evangeliet for jøder og hedninger, og brevet gjenspeiler en stadig pågående misjonsvirksomhet.
2. Selve brevets hovedtema, spørsmålet om å fastholde kirkens enhet, springer nettopp ut av, og forutsetter, den urkristne misjonsvirksomhet.
3. Evangelieforkynnelsen for hedninger og budskapet om at disse, i Kristus, har en åpen adgang til Gud og delaktighet i frelsen, er noe som beror på en ny åpenbaring formidlet gjennom apostler og profeter. Så viktig er dette budskapet at de som har formidlet

---

<sup>401</sup> Jf. Turner (1995:148). Vi kunne her også ha forventet et budskap til maktene om korset som Guds visdom, jf. 1 Kor 1,18ff, eller om Kristus som *Kyrios*, Herre, Fil 2,9-11, men alt dette ligger også implisitt her, i og med at korset er forutsetningen for forsoningen mellom jøder og hedninger og Kristi herrevelde ligger implisitt i hans rolle som hode over menigheten, jf. Best (1998:323).

det, også profeter i nytestamentlig tid, av den grunn regnes med til kirkens grunnvoll. Misjon kan altså ikke oppgis av kirken uten at den svikter sin grunnvoll.

## 6 Kirkens enhet i Efeserbrevet og i dag

### 6.1 Innledende refleksjoner

Det lar seg ikke gjøre å overføre, på en ureflektert måte, alle problemstillinger vedrørende kirkens enhet fra den kirkelige situasjon som gjenspeiles i Efes, til forholdene i den kristne kirke nesten 2000 år senere<sup>402</sup>. Den historiske situasjon i kirkens frambruddstid var spesiell på flere måter, og 2000 års kirkehistorie har også frambrakt en rekke andre spenninger og problemstillinger enn de som var aktuelle for de første generasjoner av kristne.

Allikevel har den kristne kirke alltid forutsatt at de bibelske skrifter representerer en normativ åpenbaring som formidler grunnleggende verdier og prinsipper inn i kirkens liv til alle tider.

Intensjonen i dette kap er derfor, på grunnlag av vårt arbeide med sentrale tekster i Efes, å løfte fram noen av de verdier som vi mener har prinsipiell og praktisk interesse for kirken til alle tider. Dette innebærer at vi primært vil søke å formulere spørsmål og utfordringer til kirken i dag, uten å pretendere å kunne gi enkle eller lettvinne svar.

### 6.2 Kirkens enhet – en enhet på tvers av etniske og sosiale barrierer

Mange av de konflikter og spenninger som eksisterer mellom mennesker i denne verden synes å være relatert til spørsmålet om etnisk og nasjonal identitet, eller sosial status og tilhørighet. Vi har da også sett i Efes at en hovedutfordring ved det å fastholde enheten i den kristne kirke i den første tid var det å overvinne de motsetninger og barrierer som forelå mellom mennesker av jødisk og ikke-jødisk opphav. Nasjonal/etnisk identitetsfølelse og stolthet kan, på samme måte som en klar sosial tilhørighet, utvilsomt være verdifulle egenskaper. Særlig i krisetider kan dette gi vilje og styrke til samhandling og mobilisering av gode og byggende krefter.

Men historien har vist, og viser til stadighet, at det på dette område foreligger mange ansatser til splid og indre strid også for den kristne kirkes del. Aktuelle, og til dels tragiske eksempler, kunne her nevnes fra mange verdensdeler, ikke minst strever mange afrikanske kirker i dag med å holde ulike grupper sammen. For en norsk lutheraner er det tankevekkende nok at lutherske menigheter i USA, med norsk og svensk bakgrunn, framdeles kan ha vansker med å slå seg sammen, selv om det aktuelle gudstjenestespråk for begge nå er engelsk.

---

<sup>402</sup> Jf. refleksjonene til dette i den nye kommentarserien *The NIV Application Commentary*, Grand Rapids, og da særlig Klyne Snodgrass, *Ephesians*, 1996. Hvert kommentaravsnitt inneholder her tre deler, *Original Meaning*, *Building Bridges* og *Contemporary Significance*, og den som ønsker å gå dypere og mer omfattende til verks med å reflektere over Efeserbrevets relevans for kirken i dag, enn det som er tilfelle i vår framstilling her, vil her kunne finne mange interessante synspunkter.

I et kirkehistorisk perspektiv kan en her fristes til å spørre om det overhode er mulig å forkynne og tilrettelegge forsoningsteologien i Efes 2,11-22 på en slik måte at aktuelle etniske og sosiale motsetninger mellom kristne mennesker kan overvinnes. Ikke minst er dette et viktig spørsmål for kristen misjon i land med folkegrupper som har tradisjon for å ligge i konflikt med hverandre.

Heldigvis finnes det i dag også aktuelle eksempler på at forsoning og brobygging er mulig. I Midtøsten kan en se at det er mulig at den skillevegg og det fiendskap som er nevnt i Efes 2 også i dag kan brytes ned mellom Jesustroende jøder og arabere.<sup>403</sup> Likeså finnes det eksempler i det tidligere Jugoslavia på at mennesker som tilhører ulike kirkesamfunn, og folkegrupper som er i konflikt med hverandre, kan forsone seg og leve i vennskap med hverandre.<sup>404</sup> Det er også imponerende å se hvordan enkeltpersoner og grupper i det sørlige Afrika, svært ofte på et kristent grunnlag, arbeider for å skape forsoning og bygge bro over de store motsetninger som der har eksistert, og for å forhindre at årtiers undertrykkelse og diskriminering skal slå ut i bitterhet, hat og nye voldshandlinger.

Allikevel synes utfordringen fra kirketenkningen i Efes på dette område å være en av de aller mest aktuelle i vår tid. Og vi spør:

*Hvordan kan den forsoning mellom Gud og mennesker som kirkesamfunn og enkeltkristne tror på for sin egen del, realiseres også i det medmenneskelige perspektiv, slik at kirken, både på lokalplan og verdensvidt, mer kan framstå som en forsonet enhet i et rikt mangfold av folkeslag og sosiale og etniske grupper?*

Vi spør videre om svaret på dette spørsmål, utfra Efes, kanskje kan finnes langs to linjer?

- Ved en sterkere konsentrasjon i alle kirker om Jesus Kristus, hans person og hans frelsesverk, slik at mange andre spørsmål kan sees i lys av hans forsoningsverk?
- Ved en sterkere vektlegging på kirken som Guds folk og Guds familie, slik at det institusjonaliserte ved kirken, med all den prestisje, makt og tradisjon som knytter seg til dette, kan dempes noe ned?

### 6.3 Kirkens enhet – en enhet i tilbedelse

Det er et viktig poeng ved enhetstanken i Efes at det dreier seg om en enhet mellom jøder og hedninger i en ny adgang til Faderen, i Kristus og ledet av Ånden, 2,18. Dette viktige anliggende i Efes korresponderer med et hovedspørsmål i hele den bibelske forestillingsverden: hvordan er det mulig for mennesker å få adgang til Den Hellige Gud. Vi har tidligere, i vår drøftelse av 2,18, henvist til Hebreerbrevets applikasjon av gammeltestamentlig kultterminologi, særlig i 4,16 og 10,19<sup>405</sup>, og sett en parallell mellom Efes 2,18 og uttrykket nådens trone i Hebreerbrevets terminologi. Den radikalt nye situasjon som beskrives i Efes er at det, gjennom Kristi frelsesverk, er åpnet opp en ny adgang til Gud, uavhengig av hele den gammeltestamentlige offerinstitusjon, og at mennesker av alle folkeslag nå sammen kan søke Gud for å tilbe ham og motta hans tilgivelse.

Kanskje kan nettopp framhevingen av felles bønn og tilbedelse blant kristne fra ulike tradisjoner være med på å manifestere den grunnleggende enhet, som tross alle forskjeller, teologisk forstått eksisterer mellom kristne som deler den sentrale bibelske Kristusbekjennelse. Det synes å være en klar tendens i mange land og verdensdeler i dag at kristne

<sup>403</sup> Et eksempel her er det såkalte *Musalaha. Ministry of Reconciliation*, ledet av Salim J. Munayer og med sete i Jerusalem.

<sup>404</sup> Jf. her den kroatisk teologen *Miroslav Volf* som skriver om *Exclusion and embrace : a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*, Nashville 1996.

<sup>405</sup> Jf. vår drøftelse av begrepet *προσαγωγή* i 2,18 under 3.3.1.2.



med ulik bakgrunn kommer sammen til celebration, til en feiring av frelsen gjennom lov-sang og tilbedelse. Vi spør:

*Kan en sterkere vektlegging av felles bønn og tilbedelse være med å synlig-gjøre den grunnleggende kristne enhet som eksisterer på tross av læremessige forskjeller?*

En slik felles gudstjenestefeiring innebærer ikke at de læremessige forskjeller er uvesentlige, men den hjelper til å rette fokus på det som er felles, nemlig adgangen til Gud i Kristus, ved Ånden. Slik vil den muligens også skape en bedre og mer respektfull atmosfære for å ta opp til samtale det som skiller. Utfordringen fra Efes lyder da som følger:

- Om det virkelig er slik at alle kristne, uavhengig av liturgiske tradisjoner og gudstjenestelige former, har den samme adgang til Gud, skulle det da ikke være mer naturlig å samles til felles gudstjenester?

## 6.4 Kirkens enhet – en enhet i ett nytt legeme

### 6.4.1 Kirken som Kristi legeme – bærer av ny åndelig virkelighet

Vi har drøftet de to, vel mest sentrale, betegnelser på kirken i Efes, *ἐκκλησία*, kirke, menighet og *σῶμα*, legeme. Det synes sakssvarende å si at *ἐκκλησία* primært beskriver menigheten som en sosiologisk størrelse, en gruppe mennesker som kommer sammen, mens *σῶμα* uttrykker den åndelige realitet som, formidlet av Ånden, er tilstede. Det vil alltid kunne være åpenbart for mennesker hvem som tilhører kirken som sosiologisk størrelse, derfor er kirken aldri usynlig, mens bare Gud, som kjenner hjertene, kan vite hvem som er sanne lemmer på Kristi legeme, dvs.: som har del i den åndelige virkelighet kirken er bærer av. For Paulus er det klart et ideal at disse to begreper i størst mulig utstrekning skal beskrive den samme størrelse, jf. Efes 1,22f. Men kirken, representert ved høyst ulike menigheter og samfunn, har til alle tider måttet leve med en spenning på dette området. Noen fullkommen eller ren kirke vil aldri kunne forekomme i denne verden, i den forstand at mennesker kan vite at alle som samles er ærlige og sanne kristne.

*Et hovedprinsipp må her være å regne med at alle som er døpt med den ene dåp til Kristus, som bekjenner den ene tro, som lever sitt liv i menighetens fellesskap og tar del i det ene måltid, er sanne lemmer på Kristi legeme.*

Før eller siden må imidlertid alle kirker, og særlig de kirker som praktiserer dåp av små barn, stille spørsmål om hvor stor spenning en kan leve med, mellom kirken som *ἐκκλησία* og kirken som *σῶμα*? Kanskje kan spørsmålet formuleres slik:

*Går det en grense for hvor lenge mennesker som en gang er døpt, og innlemmet i kirken, også som Kristi legeme, men som aldri kommer sammen med menigheten for å tilbe, bekjenne, tjene og næres av nådens midler, kan regnes som tilhørende menigheten?*

Vi spør her altså ikke etter det som bare Gud kan vite om et menneske, men etter det som har å gjøre med tilhørighet til menigheten som sosiologisk størrelse.

Kanskje ligger det i Efeserbrevets ekklesiologi en særlig utfordring til de tradisjonelle folkekirkene, hvor forskjellen mellom de mennesker som formelt tilhører kirken, og de som utviser en klar interesse for kirken som sosiologisk størrelse, ved å slutte opp om dens gudstjenesteliv, kan ligge i størrelsesorden 10-1?

Formulert noe annerledes spør vi:

- Er tiden inne for en ny vektlegging av kirken som Kristi legeme, og dermed som en størrelse som er bærer av en åndelig virkelighet som stadig må næres av nådens midler i menighetens fellesskap?

## 6.4.2 Kirken som Kristi legeme – en enhet i mangfold

Selv om betegnelsen Kristi legeme i Efes, etter vår mening, primært betegner kirken som et åndelig fellesskap, så innebærer bruken av dette bilde også et annet viktig perspektiv. Enheten i kirken representerer nemlig ingen uniformitet i den forstand at alle skal oppføre seg likt eller utføre de samme tjenester. På samme måte som i 1 Kor 12 og 14 forutsetter legemebildet i Efes 4 nettopp at de ulike lemmene er tenkt å skulle tjene med ulike slags gaver og utrustning, og veksten i legemet skjer ved at alle lemmene utfører den tjeneste de er tiltenkt. Det spesielle perspektiv i Efes 4 er dessuten understrekningen av samspillet mellom det vi kunne kalle de faste tjenester i menigheten og alle lemmene på legemet. Her forutsettes det at de personer som fungerer i disse tjenester (apostler, profeter, evangelister, hyrder og lærere, 4,12) skal ha som en hovedoppgave å istandsette, utruste og oppmuntre de andre lemmene til fungere med de gaver Gud har gitt, eller vil gi. Vi kommer her svært nær det som i den lutherske tradisjon gjerne kalles det allmenne prestedømme, som vel for Martin Luther hadde sin primære begrunnelse i 1 Pet 2,9.

Spørsmålet er om de lutherske kirker i vår tid i for stor utstrekning har glemt dette perspektiv, og tillatt at prester og andre kirkelige ansatte har fått en for dominerende og enerådende stilling både i gudstjenestesammenheng og på andre områder av menighetenes liv?

Følgende utfordring synes dermed å være aktuell:

- Trenger kirkene i dag å oppdage påny Efeserbrevets beskrivelse av det dynamiske samspill mellom de faste tjenester i menighetene og alle lemmene på legemet, slik at disse, i enda større utstrekning, både kan oppmuntres og utrustes til, samt tillates, å tjene på ulike måter i menigheten?

## 6.5 Kirkens enhet – en enhet i et nytt gudsfolk

### 6.5.1 Kirken som Guds folk – merket med Ånden som segl

Det er et viktig trekk ved beskrivelsen av det nye endetidens gudsfolk i Efeserbrevet at tilhørigheten til og enheten i dette ikke lenger beror på etnisk bakgrunn, men på en besegling med den ene Ånd som nå er utøst. Denne besegling med Ånden signaliserer både tilhørighet til gudsfolket her og nå, men foregriper også, og er et pant på, delaktighet i den kommende frelse. Bevisstheten om denne delaktighet i Ånden synes å være begrunnet både i en sakramental virkelighet og i ulike aktuelle og konkrete erfaringer av Åndens komme og Åndens virke. Fordi Ånden er et pant på delaktighet i den kommende forløsning og nyskapelse, bringer den også visse foreløpige erfaringer av de fornyende krefter som en gang skal åpenbares. Det er her interessant å se hvordan nyere Paulustolkning nettopp løfter fram erfaringsdimensjonen som en viktig side ved Paulus refleksjoner om Åndens virke. De første kristne hadde ikke bare en teologi eller lære om Ånden, men en rekke konkrete erfaringer av Åndens gjerning. Er det her en markert forskjell på de første kristne og mange kirker i dag?

De hadde primært en erfaring av Åndens virkelighet, som etter hvert også ble utmyntet i en lære om Ånden, mens vi primært besitter en lære om Ånden samtidig som vi har mistet, eller er blitt mistenkelige overfor, mange av de erfaringer som beskrives i NT.

Om vi ønsker å la oss utfordre på dette område kan denne utfordring kanskje formuleres slik:

- Er tiden inne for et nytt og friskt studium av, og undervisning utfra, de nytestamentlige tekster som omhandler Den Hellige Ånds person og virke, slik at de mange ulike erfaringer av Ånden som synes å ha vært så viktige for de første kristne og deres liv, også kan finne rom i kirken i dag? Kan ikke en slik akseptasjon av bredden av erfaringer av Ånden også bidra til en større forståelse av enhet og samhörighet mellom kirker som gjennom sin historiske tradisjon ellers står nokså langt fra hverandre?

### 6.5.2 Kirken som Guds folk – ledet av Ånden til en ny livsstil

Det er helt påtaketlig at Paulus i sine brev, og dette gjelder i høyeste grad også Efes, forutsetter at nye kristne bryter med den livsstil som har preget deres tidligere liv, jf. 1 Tess 4,1-12; 5,5-9; Gal 5,16-26; 1 Kor 6,9-11; Fil 2,12-16; Kol 3,1-11 og Efes 5,11-18. Samtidig formaner ham dem til å leve på en måte som tilsvarer det forbilde Kristus har gitt sine etterfølgere, jf. 1 Tess 2,14; 1 Kor 11,1; Efes 4,32 og som er i samsvar med den indre fornyelse de nå har erfart, jf. 1 Tess 2,11; Rom 12, 2; Efes 5,8. Vi har imidlertid sett at disse formaningene hos Pauls ikke er loviske eller moraliserende i sin grunntone, men at de har et evangelisk og oppmuntrende preg. Det dreier seg ikke om å fortjene frelse eller noe annet hos Gud gjennom sine gjerninger, men om å leve på en måte som tilsvarer den frelse og det nye liv en allerede har fått del i Kristus. At Ånden spiller en viktig rolle i dette å kunne tilegne seg og leve ut denne nye livsstil vet vi bl.a. fra Gal 5,16-26, hvor de holdninger som er grunnleggende i en kristens liv kalles Åndens frukt. Men også i Efes blir det klart at nettopp Ånden er en avgjørende faktor i dette å kunne bryte med omverdenens livsstil og å kunne leve ut det nye liv i Kristus, 4,17-5,20. Her er det både tale om å gjøre Ånden sorg ved en levemåte som ikke er etter Guds vilje 4,30, og om å bli fylt av Ånden for å kunne forstå og etterleve denne vilje, 5,18.

*I møte med de paulinske formaninger kan det i dag være betimelig å spørre om vi har mistet kontakt med den dynamiske og oppmuntrende grunntone som preger apostelens undervisning om det nye liv?*

Alternativene synes å være en moraliserende avsporing på den ene side, eller en ensidig nådeforkynnelse på den andre. Den første avsporingen framholder nok det alvor som preger den apostoliske undervisning, men makter ikke å formidle den evangelisk frigjørende kraft som kan motivere til et nytt liv. Den andre avsporing mister noe av det eskatologiske alvor ved den livsstil det nye gudsfolk er kalt til, og makter heller ikke å formidle det dynamiske ved Guds nåde og tilgivelse som motivasjon til en ny livsstil.

*Kan det være at det nettopp er mangelen på en evangelisk motivert og balansert undervisning, i lokalmenighetene, om det kristne liv som gjør at livsstils- og moralske spørsmål i dag splitter så mange kristne miljøer og hindrer at kirken kan framtre med en klar veiledning i slike spørsmål?*

Utfordringen gis hermed til:

- Et nytt og fordypet studium av de paulinske formaninger med henblikk på å la denne dimensjon få en større plass i en aktuell og frimodig forkynnelse om det kristne liv i verden.<sup>406</sup>
- En ny refleksjon omkring Åndens rolle, og det å formane mennesker til å la seg fylle av Ånden, også i sammenheng med den etiske dimensjon i kristenlivet.

### 6.5.3 Kirken som Guds folk – utrustet med Ånden til bønn, kamp og tjeneste

Vi har i innledningen til kap 4 om *Åndens gjerning og kirkens enhet i Efeserbrevet*, bemerket at selv om dette brev ikke inneholder noen tekst hvor undervisningen om Ånden er hovedtema, så *kan det synes som om forfatteren forutsetter at Ånden representerer den guddommelige kraft som er virksom bak og igjennom alt det som skjer i menigheten*.

Ikke minst gjelder dette den kamp som enhver kristen befinner seg i gjennom bønn og ulike tjenester i menigheten. Her ligger det en utfordring til kirken til alle tider til å spørre om vårt kristenliv leves, og vår tjeneste i menigheten utføres, i egen kraft og ikke ved Ånden? Når så mange kristne i dag synes å være trøtte, og uvillige til å gå inn i oppgaver i menigheten, henger dette da sammen med at vi har glemt viktige sider ved den åndelige dimensjon i tjenesten?

*Hva skjer for eksempel når mennesker begynner sin frivillige tjeneste i menighetsråd, foreningsstyrer eller som medarbeidere i ulike typer barne- og ungdomsarbeide?*

Innbys det da til en forbønnshandling hvor det bes om Åndens kraft, utrustning og ledelse i tjenesten, eller forutsetter vi at bønn om dette er noe som er overlatt til den enkelte?

Ved presteordinasjon lød tidligere den klassiske bønnesalmen:

*Kom, Hellige Ånd, Herre Gud,  
Gyd dine nådegaver ut,  
I sjel og hjerte oss dem send  
Og kjærlighetens ild opptend*

Slik burde det vel egentlig bes for enhver som på en eller annen måte skal tjene i menigheten?

Utfordringen fra Efes blir her å ta på alvor både at det er den ene og samme Ånd som ønsker å virke gjennom alle tjenester og oppgaver i menigheten, så vel som i den enkelte kristnes daglige liv, og at Åndens kraft og styrke er nødvendig for at tjenesten skal kunne være med å fremme Guds rike. En større bevisst i lokalmenigheten om at alle som tjener, og ikke bare diakoner, kateketer, prester og andre som tjener i fulltidsstillinger, er avhengige av den samme Ånd, vil trolig også bidra til å skape en større samhörighet og enhet i menigheten.

En utfordring for mange menigheter vil her kanskje være:

- Å legge til rette for ulike forbønnssituasjoner, både i gudstjenesten og andre sammenkomster, hvor mennesker som skal tjene på forskjellige områder av menighets liv kan få oppleve forbønn om utrustning og kraft til denne tjeneste.

---

<sup>406</sup> At denne evangelisk dynamiske formaning også var viktig i den reformatoriske preken er klart vist av Ivarsson (1956:113-144) og Börjesson (1969:113-154). Det paulinske tekstmaterialet er utmerket tilrettelagt i Utne (1963:65-79). En del av dette er popularisert hos Hanssen (1974). En ny bok som gjenspeiler den grunntone vi her taler om er Utne (1997).

- Å avdramatisere det å søke forbønn i menigheten, slik at alle kristne tidvis kan få frimodighet til å søke forbønn om hjelp og styrke i den kamp som vi alle ofte kjenner på kropp og sjel. Der hvor forbønn slik alminneliggjøres, ved at ulike lemmer viser omsorg for hverandre, vil også menighetens legemekarakter bli mer synlig og dermed vel også forståelsen av menighetens enhet.

# Anvendt litteratur

## 1. Forkortelser

<i>Bauer-Aland</i>	<i>Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur</i> / von Walter Bauer ; herausgegeben von Kurt Aand und Barbara Aland. 6., völlig neu bearbeitete Aufl. – Berlin, 1988
<i>BKAT</i>	<i>Biblicher Kommentar : Altes Testament.</i> – Neukirchen
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra.</i> – Dallas, Tex.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic biblical quarterly.</i> – Washington, D.C.
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and his letters</i> / editors: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin ; associate editor, Daniel G. Reid. – Downers Grove, Ill., c1993
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical dictionary of the New Testament</i> / edited by Horst Balz and Gerhard Schneider. – Grand Rapids, Mich., c1990-1993
<i>FRLANT</i>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.</i> – Göttingen
<i>IEJ</i>	<i>Israel exploration journal.</i> – Jerusalem
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the study of the New Testament.</i> – Sheffield
<i>JSNTSS</i>	<i>Journal for the study of the New Testament. Supplement series.</i> – Sheffield
<i>NICNT</i>	<i>The new international commentary on the New Testament.</i> – Grand Rapids, Mich.
<i>NTS</i>	<i>New Testament studies.</i> – Cambridge
<i>SEÅ</i>	<i>Svensk exegetisk årsbok.</i> – Uppsala
<i>SNTSMS</i>	<i>Monograph series / Society for New Testament studies.</i> – Cambridge
<i>StANT</i>	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament.</i> – München
<i>StNT</i>	<i>Studien zum Neuen Testament.</i> – Gütersloh
<i>SupNT</i>	<i>Novum Testamentum. Supplements.</i> – Leiden
<i>TDNT</i>	<i>Theological dictionary of the New Testament</i> / edited by Gerhard Kittel [and] Gerhard Friedrich ; translator and editor: Geoffrey W. Bromiley. — Grand Rapids, Mich., 1964-1976
<i>THAT</i>	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> / herausgegeben von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann. – München, 1971-1976
<i>TTK</i>	<i>Tidsskrift for teologi og kirke.</i> – Oslo
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> / in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... [et al.] herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, 1976-
<i>TynB</i>	<i>Tyndal Bulletin.</i> – London
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.</i> – Tübingen

## 2. Kommentarer

BARTH, MARKUS

1974 *Ephesians*. – Garden City, N.Y., 1974 (The Anchor Bible ; 34/34A)

BEST, ERNEST

1998 *A critical and exegetical commentary on Ephesians*. – Edinburgh 1998 (The International critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments)

BRUCE, F.F.

1961 *The Epistle to the Ephesians : a verse-by-verse exposition*. – London 1961

FEE, GORDON

1987 *The first Epistle to the Corinthians*. – Grand Rapids, Mich., 1987 (NICNT)

GNILKA, JOACHIM

1980 *Der Epheserbrief*. – Freiburg 1980<sup>2</sup> (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament ; Bd. 10:2)

KREITZER, LARRY

1997 *The Epistle to the Ephesians*. – Peterborough 1997

LINCOLN, ANDREW T.

1990 *Ephesians*. – Dallas 1990 (Word Biblical Commentaries ; 42)

MARTIN, RALPH P.

1992 *Ephesians, Colossians and Philemon*. – Louisville 1992 (Interpretation)

MITTON, C. LESLIE

1951 *The Epistle to the Ephesians : its authorship, origin and purpose*. – Oxford 1951

MOE, OLAF

1956 *Paulus' brev til efeserne*. – Oslo 1956

MUSSNER, FRANZ

1982 *Der Brief an die Epheser*. – Gütersloh 1982 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament ; Bd. 10) (GTB Siebenstern ; 509)

O'BRIEN, PETER

1999 *The letter to the Ephesians*. – Grand Rapids 1999 (The Pillar New Testament commentary)

PERKINS, PHEME

1997 *Ephesians*. – Nashville, Tenn., 1997 (Abingdon New Testament commentaries)

SCHLIER, HEINRICH

1957 *Der Brief an die Epheser : ein Kommentar*. – Düsseldorf 1957, 1968<sup>6</sup>

SCHNACKENBURG, RUDOLF

1991 *Ephesians : a commentary*. – Edinburg 1991 [Tysk utgave: *Der Brief an die Epheser* .- Neukirchen-Vluyn 1982 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament ; Bd. 10)]

SNODGRASS, KLYNE

1996 *Ephesians : from biblical text – to contemporary life* . – Grand Rapids, Mich., 1996 (The NIV application commentary)

STOTT, JOHN R. W.

1979 *God's new society : the message of the Ephesians*. – Leicester 1979 (The Bible speaks today)

TALBERT, CHARLES H.

1987 *Reading Corinthians : a literary and theological commentary on 1 and 2 Corinthians* . – New York 1987

### 3. Artikler og monografier

ACHTEMEIER, PAUL J.

1987 *The quest for unity in the New Testament Church : a study in Paul and Acts*. – Philadelphia 1987

ALBERTZ, RAINER & CLAUS WESTERMANN

1976 “רוח, Geist”, *THAT*. Bd. 2, s 726-754

ARNOLD, CLINTON E.

1989 *Ephesians: power and magic : the concept of power in Ephesians in light of its historical setting*. – Cambridge 1989 (SNTSMS ; 63)

AUNE, DAVID

1983 *Prophecy in early Christianity and the ancient Mediterranean world*. – Grand Rapids , Mich., 1983

BANKS, ROBERT

1980 *Paul's idea of community : the early house churches in their historical*. – Grand Rapids, Mich., 1980

BARNETT, PAUL W.

1993 “Apostle”, *DPL*, s 45-51

BARRETT, CHARLES KINGSLEY

1974 *New Testament background : selected documents*. – London 1974<sup>6</sup>

BEKER, J. CHRISTIAAN

1990 *The triumph of God : the essence of Paul's thought*. – Minneapolis 1990

BEST, ERNEST

1955 *One body in Christ : a study in relationship of the church of Christ in the epistles of the apostle Paul*. – London 1955



- BEST, ERNEST  
1997 *Essays on Ephesians*. – Edinburgh 1997
- BETZ, HANS DIETER  
“Hellenismus”, *TRE*. Bd. 15, s 19-35
- BETZ, OTTO & RAINER RIESNER  
1994 *Jesus og Qumran : en oppklaring av forskningsresultater*. – Oslo 1994
- BJERKELUND, CARL J.  
1967 *Parakalô : Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen*. – Oslo 1967 (Bibliotheca theologica Norvegica ; 1)
- BOCKMUEHL, MARKUS  
1990 *Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity*. – Tübingen 1990 (WUNT. 2. Reihe ; Bd. 56),
- BOUSSET, WILHELM  
1926 *Kyrios Christos : Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*. – Göttingen 1926<sup>3</sup>
- BRANICK, VINCENT  
1989 *The house church in the writings of Paul*. – Wilmington, Del., 1989
- BROCKHAUS, ULRICH  
1975 *Charisma und Amt : die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. – Wuppertal 1975<sup>2</sup>
- BROWN, RAYMOND  
1997 *An introduction to the New Testament*. – New York 1997
- BRUCE, F.F.  
1972 *New Testament history*. – New York 1972
- BRUCE, F.F.  
1977 *Paul : apostle of the heart set free*. – Grand Rapids, Mich., 1978
- BÜHNER, JAN-ADOLF  
1990 “ἀπόστολος”, *EDNT*. Vol 1, s 142-146
- BÖRJESSON, GUSTAV  
1969 *Förmaningens roll i förkunnelsen*. – Lund 1969
- CAIRD, G.B.  
1976 *Paul's letters from prison : Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon, in the Revised standard version*. – Oxford 1976 (The New Clarendon Bible)
- CARAGOUNIS, CHRYS G.  
1977 *The Ephesian mysterion : meaning and content*. – Lund 1977 – (Coniectana Biblica. New Testament series ; 8)
- CARSON, D.A., DOUGLAS J. MOO & LEON MORRIS  
1992 *An introduction to the New Testament*. – Grand Rapids 1992

CHAMBLIN, J.KNOX

1993 "Psychology", *DPL*, s 765-775

CHARLESWORTH, JAMES H.

1983 *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic literature and testaments.* – London 1983

CHARLESWORTH, JAMES H.

1985 *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2: Expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works.* – London 1985

CHILTON, BRUCE & JACOB NEUSNER

1995 *Judaism in the New Testament : practices and beliefs.* – London 1995.

CRANFIELD, C.E.B.

1998 "Has the Old Testament law a place in the Christian life? : a response to Professor Westerholm" i: *On Romans and other New Testament essays* / C.E.B. Cranfield. – Edinburgh 1998, s 109-124.

CWIEKOWSKY, FREDERICK J.

1988 *The beginnings of the Church.* – New Jersey 1988

DAHL, NILS ALSTRUP

1975 "Cosmic dimension and religious knowledge (Eph 3,18)" i: *Jesus und Paulus : Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* / herausgegeben von E. Earle Ellis und Erich Grässer. – Göttingen 1975, s 57-75

DAVIES, W.D.

1970 *Paul and Rabbinic Judaism : some Rabbinic elements in Pauline theology.* – London 1970<sup>3</sup>

*De apostoliske fedre*

1984 *De apostoliske fedre : i norsk oversettelse med innledninger og noter* / redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik. – Oslo 1984 (Teologi i dag)

DEISSMANN, ADOLF

1923 *Licht vom Osten : das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt.* – Tübingen 1923<sup>4</sup>

DOOHAN, HELEN

1989 *Paul's vision of church.* – Wilmington , Del., 1989 (Good news studies ; 32)

DUNN, JAMES D.G.

1983 "The new perspective on Paul", *Bulletin of John Rylands Library* 95 (1983) 95-122

DUNN, JAMES D.G.

1998 *The theology of Paul the apostle.* – Edinburgh 1998

ELLIS, E. EARLE

1989 *Pauline theology : ministry and society.* – Grand Rapids, Mich., 1989

- ELLIOTT, N.  
1990 *The rhetoric of Romans : argumentative constraint and strategy and Paul's dialogue with Judaism.* – Sheffield 1990 (JSNTSS ; 45)
- ERVIN, HOWARD M.  
1984 *Conversion-Initiation and the baptism in the Holy Spirit : a critique of James D.G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit.* – Peabody, Mass., 1984
- ESLER, PHILIP F.  
1994 *The first Christians in their social worlds : social-scientific approaches to New Testament interpretation.* – London – New York 1994
- EXLER, FRANCIS XAVIER J.  
1976 *The form of the ancient Greek letter of the epistolary papyri (3rd c. B.C. - 3rd c. A.D.) : a study in Greek epistolography.* – Chicago 1976 [Reprint. Opprinnelig utgitt 1923]
- FEE, GORDON  
1994 *God's empowering presence : the Holy Spirit in the letters of Paul.* – Peabody, Mass., 1994
- FERGUSON, EVERETT  
1988 “Spiritual circumcision in Early Christianity”, *Scottish Journal of Theology* 41 (1988) 485-497.
- FISCHER, KARL MARTIN  
1973 *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes.* – Göttingen 1973 (FRLANT 111)
- FITZMYER, JOSEPH A.  
1981 “New Testament Kyrios and Maranatha and their aramaic background”, i: *To Advance the Gospel : New Testament studies* / Joseph A. Fitzmyer. – New York 1981, s 218-235
- FITZMYER, JOSEPH A.  
1993 “*Kephālē* in I Corinthians 11:3”, *Interpretation* 47 (1993) 52-59
- FOERSTER, W.  
1962 “Der heilige Geist im Spätjudentum”, *NTS* 8 (1961/62) 117-134
- FORBES, CHRISTOPHER  
1995 *Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment.* – Tübingen 1995 (WUNT. 2. Reihe ; 75)
- FUNG, RONALD Y.K.  
1993 “Body of Christ”, *DPL*, 76-82
- GERHARDSSON, BIRGER  
1962 “Die Boten Gottes und die Apostel Christi”, *SEÅ* 27 (1962) 89-131
- GERHARDSSON, BIRGER  
1991 *Evangeliernas förhistoria.* – Lund 1991<sup>2</sup>

GOPPELT, LEONHARD

1982 *Theology of the New Testament. Vol.2: The variety and unity of the Apostolic witness to Christ.* – Grand Rapids, Mich., 1982

GOULDER, M.D.

1991 “The visionaries of Laodicea”, *JSNT* 42 (1991) 15-39

GRUDEM, W.A.

1988 *The gift of prophecy in the New Testament and today.* – Eastbourne 1988

GUTHRIE, DONALD

1990 *New Testament introduction.* – Leicester 1990<sup>4</sup>

GÄRTNER, B.

1965 *The temple and the community in Qumran and the New Testament : a comparative study in the temple symbolism of the Qumran texts and the New Testament.* – Cambridge 1965 (SNTSMS ; 1)

HANSSEN, OVE CONRAD

1973 *Formaningene i Det Nye Testamente.* – Oslo 1973

HANSSEN, OVE CONRAD

1987 *Handspåleggelsens funksjon ved kristen initiasjon i Apostlenes gjerninger.* – Lund 1987

HANSSEN, OVE CONRAD

1990 “Den urkristne gudstjeneste – en ‘tjeneste ved Guds Ånd’”, *TTK* 61 (1990) 241-254

HANSSEN, OVE CONRAD

1994 “‘Gud er sannelig blant dere’ : om gudstjenesteliv og misjon i urkristendommen og den tidlige kirke”, i: *Ad Acta : studier til Apostlenes gjerninger og urkristendommens historie : tilegnet professor Edvin Larsson på 70-årsdagen / Reidar Hvalvik og Hans Kvalbein (red.).* – Oslo 1994, s 73-85

HARRIS, W.H.

1991 “‘The heavenlies’ reconsidered : *Οὐρανός* and *Ἐπουράνιος* in Ephesians”, *BSac* 148 (1991) 72-89

HARTMAN, LARS

1997 *‘Into the name of the Lord Jesus’ : baptism in the Early Church.* – Edinburgh 1997

HOLLANDER, H.W. & DE JONGE, M.

1985 *The testaments of the Twelve Patriarchs : a commentary.* – Leiden 1985 (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha ; vol. 8)

HOLTER, KNUT

1994 “Det gamle testamente og misjonen” i: *Missiologi i dag / redaktører: Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken [og] Knud Jørgensen.* – Oslo 1994, s 23-36

IVARSSON, HENRIK

1956 *Predikans uppgift : en typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatisk og pietistisk predikan.* – Lund 1956

JEREMIAS, JOACHIM

1958 *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* – Göttingen, 1958

JERVELL, JACOB

1977 “Das volk des Geistes” i: *God's Christ and his people : studies in honour of Nils Alstrup Dahl* / edited by Jacob Jervell, Wayne A. Meeks. – Oslo, 1977, s 87-106

KENNEDY, GEORGE A.

1984 *New Testament interpretation through rhetorical criticism.* – Chapel Hill 1984.

KIRBY, J.C.

1968 *Ephesians : baptism and Pentecost : an inquiry into the structure and purpose of the Epistle to the Ephesians.* – London 1968

KLAUCK, HANS-JOSEPH

1973 “Das Amt in der Kirche nach Eph 4,1-16”, *Wissenschaft und Weisheit* 36 (1973) 81-110

KRAUS, HANS-JOACHIM

1960 *Psalmen. 1. Teilband.* – Neukirchen 1960 (BKAT ; 15:9),

KRÄMER, HELMUT

1991 “*μυστήριον*”, *EDNT*. Vol 2, s 446-449

KRONHOLM, TRYGGVE

1984 “Guds Ande i Gamla Testamente”, *TTK* 55 (1984) 241-257

KÄSEMANN, ERNST

1968 “Ephesians and Acts” i: *Studies in Luke-Acts : essays presented in honor of Paul Schubert Buckingham, Professor of New Testament criticism and interpretation at Yale University* / edited by Leander E. Keck [and] J. Louis Martyn. – London 1968, s 288-297

KÜMMEL, WERNER GEORG

1973 *Einleitung in das Neue Testament.* – Heidelberg 1973<sup>17</sup>

LAMPE, G.W.H.

1967 *The seal of the Spirit : a study of the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers.* – London 1967<sup>2</sup> (SPCK Large Paperbacks)

LARSSON, EDVIN

1975 “Till nya grupper och folk : om missionens problem i urkyrkan” i: *Misjonskall og forskerglede. Fetsskrift til professor Olav Guttorm Myklebust på 70-årsdagen 24. juli 1975* / redigert av Nils E. Bloch-Hoell. – Oslo 1975, s 93-114

LARSSON, EDVIN

1986 “Hellenistarna och urförsamlingen” i: *Judendom och kristendom under de första århundradena : nordiskt patristikerprojekt 1982-1985. Bind 1.* – Stavanger, 1986, s 145-164

LINCOLN, ANDREW T.

1973 “A re-examination of ‘The heavenlies’ in Ephesians”, *NTS* 19 (1972/1973) 468-483

- LINCOLN, ANDREW T.  
1987 "The church and Israel in Epesians 2", *CBQ* 49 (1987) 605-624
- LINCOLN, ANDREW T. & A.J.M. WEDDERBURN,  
1993 *The theology of the later pauline Epistles*, Cambridge 1993
- LINDEMANN, ANDREAS  
1975 *Die Aufhebung der Zeit : Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. – Gütersloh 1975 (StNT 12)
- LYS, DANIEL  
1962 *Rûach : le souffle dans l'Ancien Testament : enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*. – Paris 1962 (Études d'histoire et de philosophie religieuses ; no. 56)
- MACK, B.L.  
1990 *Rhetoric and the NT*. – Minneapolis 1990 (Guides to biblical scholarship. New Testament series)
- MAILE, JOHN F.  
1993 "Heaven, Heavens, Paradise", *DPL*, 381-383
- MALHERBE, ABRAHAM J.  
1988 *Ancient epistolary theorist*. – Atlanta, Ga., 1988 (Sources for biblical study / Society of Biblical Literature ; 19)
- MARSHALL, I.HOWARD  
1989 "Church and Temple in the New Testament", *TynB* 40 (1989) 203-222
- MARTIN, RALPH P.  
1981 *Reconciliation : a study of Paul's theology*. – London 1981 (Marshalls theological library)
- MARTINEZ, FLORENTINO GARCIA  
1994 *The Dead Sea scrolls translated : the Qumran texts in English*. – Leiden 1994
- MASON, STEVE  
1992 *Josephus and the New Testament*. – Peabody , Mass., 1992
- MC ELENEY, N.C.  
1974 "Conversion, circumcision and the law", *NTS* 20 (1974) 219-241
- MEEKS, WAYNE A.  
1983 *The first urban Christians : the social world of the Apostle Paul*. – New Haven, Conn. 1983
- MENDELS, DORON  
1992 *The rise and fall of Jewish nationalism : the history of Jewish and Christian ethnicity in ancient Palestine within the Greco-Roman period (200 B.C.E.-135 C.E.)*. – New York 1992 (The Anchor Bible reference library)
- MERKEL, HELMUT  
1991 "καταλλάσσω κτλ", *EDNT*. Vol 2, s 261-263

MEYER, REGINA P.

1972 *Kirche und Mission im Epheserbrief*. – Stuttgart 1972 (Stuttgarter Bibelstudien ; 86)

MICHEL, OTTO

1986 *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*. – Giessen 1986<sup>3</sup> (Monographien und Studienbücher)

MITCHELL, MARGARETH M.

1993 *Paul and the rhetoric of reconciliation : an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*. – Louisville, Ky., 1993

MOO, DOUGLAS J.

1996 *The Epistle to the Romans*. – Grand Rapids 1996 (NICNT)

MOE, OLAF

1951 *Kirken i aposteltiden*. – Oslo 1951

MORRIS, LEON

1955 *The apostolic preaching of the cross*. – London 1955

MUSSNER, FRANZ

1984 “Was ist die Kirche? : die Antwort des Epheserbriefes” i: *“Diener in eurer Mitte” : Festschrift für dr. Antonius Hofmann, Bischof von Passau zum 75. Geburtstag / im Auftrag der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Passau herausgeben von Rainer Beer ... [et al.]*. – Passau 1984 (Schriften der Universität Passau. Reihe katholische Theologie ; 5), s 82-90

NEUSNER, JACOB

1987 *Jødedommen i den første kristne tid*. – Trondheim 1987 (Relieff ; 21)

O'BRIEN, PETER T.

1993 “Church”, *DPL*, 123-131

O'BRIEN, PETER T.O.

1993 “Mystery”, *DPL*, 621-623

PERCY, ERNST

1946 *Die probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*. – Lund 1946 (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund ; 39)

PREISKER, H.

1967 “*μέθη κτλ.*”, *TDNT*. Vol. 4, s 545-548

PRIOR, M.

1989 *Paul the letter-writer and the second letter to Timothy*. – Sheffield 1989 (JSNTS ; 23)

REICKE, BO

1967 *Kristendomens historiska bakgrund : den bibliska världen 500 f.Kr.-100 e.Kr.* – Stockholm 1967

RICHARDS, E.RANDOLPH

1991 *The secretary in the letters of Paul*. – Tübingen 1991 (WUNT. 2 Reihe ; 42)

RIDDERBOS, HERMANN

1975 *Paul : an outline of his theology*. – Grand Rapids, Mich., 1975

RIESNER, RAINER

1981 *Jesus als Lehrer : eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. – Tübingen 1981 (WUNT. 2. Reihe ; 7)

ROBECK JR., C.M.

1993 “Prophecy, prophecying”, *DPL*, 755-762

ROBINSON, JOHN A.T.

1952 *The body : a study in Pauline theology*. – London 1952 (Studies in Biblical Theology ; 5)

ROELS, EDWIN D.

1962 *God's mission : the Epistle to the Ephesians in mission perspective*. – Franeker 1962

ROGERS, C. L.

1979 “The Dionysian background of Ephesians 5:18”, *BSac* 136 (1979) 249-257

ROHDE, JOACHIM

1976 *Urchristliche und frühkatholische Ämter : eine Untersuchung zur frühchristlichen Amtsentwicklung im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern*. – Berlin 1976 (Theologische Arbeiten ; 33)

ROLOFF, JÜRGEN

1990 “ἐκκλησία”, *EDNT*. Vol 1, s 410-415

SAFRAI, S.

1976 “Religion in everyday life”, i: *The Jewish people in the first century : historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions* / edited by S. Safrai and M. Stern. – Assen 1976 (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum ; 1), vol.2, s 793-833

SANDERS, E.P.

1977 *Paul and Palestinian Judaism : a comparison of patterns of religion*. – London 1977

SANDERS, E.P.

1992 *Judaism : practice & belief, 66BCE – 63CE*. – London 1992

SANDERS, JAMES A.

1975 “From Isaiah 61 to Luke 4”, i: *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults : studies for Morton Smith at sixty* / edited by Jacob Neusner. – Leiden 1975 (Studies in Judaism and late Antiquity ; 12), s 75-106

SANDNES, KARL OLAV

1983 “De urkristne profeter : noen tendenser i nyere arbeider til temaet”, *Ung Teologi* 16 (1983) 1 31-42

SANDNES, KARL OLAV

1991 *Paul : one of the prophets? : a contribution to the apostle's self-understanding*. – Tübingen 1991 (WUNT. 2. Reihe ; 43),



SANDNES, KARL OLAV

1994 *A new family : conversion and ecclesiology in the early church : with cross-cultural comparisons.* – Bern 1994 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums ; 91)

SANDNES, KARL OLAV

1996 *I tidens fylde : en innføring i Paulus' teologi.* – Oslo 1996

SCHATZMANN, SIEGFRIED S.

1987 *A pauline theology of charismata.* – Peabody, Mass., 1987

SCHMIDT, KARL LUDVIG

1966 “ἐκκλησία”, *TDNT*. Vol 3, s 501-536

SCHÜRER, EMIL

1979 *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135).* Vol. 2. – Edinburgh 1979

SCHÜRER, EMIL

1986 *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135).* Vol. 3. – Edinburgh 1986

SCHRAMM, TIM

1993 “σφραγίζω/σφραγίς”, *EDNT*. Vol 3,s 316-317

SCHREINER, JOSEPH

1965 “Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran”, *Biblische Zeitschrift* 9 (1965) 161-180

SCHÄFER, PAUL

1972 *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur.* – München 1972 (StANT ; 28)

SCHWEIZER, EDUARD

1993 “σῶμα”, *EDNT*. Vol. 3, s 321-325

SCHWEIZER, EDUARD

1968 “πνεῦμα, πνευματικός ... E.III: Paul”, *TDNT*. Vol. 6, s 415-437

SEGAL, PERETZ

1989 “The penalty of the warning Inscription from the temple of Jerusalem”, *IEJ* 39 (1989) 79-84

SEKKI, ARTHUR EVERETT

1989 *The meaning of ruah at Qumran.* – Atlanta, Ga.; 1989 (Dissertation series / Society of Biblical Literature ; 110)

SJÖBERG, ERIK

1968 “πνεῦμα, πνευματικός ... C.III: רוח in Palestinian Judaism”, *TDNT*. Vol. 6, s 375-389

SKJEVESLAND, OLAV

1970 “Apostolatet i NT”, *Ung Teologi* 3 (1970) 93-111

- SKJEVESLAND, OLAV  
1976 *Kirken i det Nye Testamente : en innføring.* – Oslo 1976
- SMITH, DERWOOD  
1973 “The two made one : some observations on Eph. 2:14-18”, *Ohio Journal of Religious Studies* 1 (1973) 34-54
- SMITH, DENNIS E. & HAL E. THAUSSIG  
1990 *Many tables : the eucharist in the New Testament and liturgy today.* – London 1990.
- STEGEMANN, EKKEHARD W. & WOLFGANG STEGEMANN  
1995 *Urchristliche Sozialgeschichte : die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt.* – Stuttgart 1995.
- STUHLMACHER, PETER  
1992 *Biblische theologie des Neuen Testament. Bd 1: Grundlegung : von Jesus zu Paulus.* – Göttingen 1992
- STUHLMACHER, PETER  
1994 “Ecursus 1: Apostle of Jesus Christ” i: *Paul’s Letter to the Romans : a commentary* / Peter Stuhlmacher. – Louisville , Ky., 1994, s 20-22
- STOTT, JOHN R.W.  
1986 *The cross of Christ.* – Downers Grove, Ill., 1986
- STRATHMANN, HERMANN  
1968 “πόλις κτλ C: πόλις κτλ in the NT”, *TDNT*. Vol 6, s 529-535
- SYNNES, MARTIN  
1996 “De navngitte embeter i pastoralbrevene, ἐπίσκοποι - πρεσβύτεροι - διάκονοι” [Ekskurs] i: *Vakthold om “Den skønne skatt” (ἡ καλή παραθήκη) : innføring i pastoralbrevene og kommentar til første Timoteusbrev.* – Oslo 1996, 161-170
- THURSTON, BONNIE BOWMAN  
1993 *Spiritual life in the early church : the witness of Acts and Ephesians.* – Minneapolis, Minn., 1993
- TURNER, MAX  
1995 “Mission and meaning in terms of ‘unity’ in Ephesians” i: *Mission and meaning : essays presented to Peter Cotterell* / edited by Antony Billington, Tony Lane [and] Max Turner. – Carlisle 1995, s 138-166
- TURNER, MAX  
1996 *The Holy Spirit and spiritual gifts : then and now.* – Carlisle 1996
- UNTERGASSMAIR, FRANZ GEORG  
1990 “ἐκάτος”, *EDNT*. Vol 1, s 403-404
- UTNEM, ERLING  
1963 “Den evangeliske egenart ved den paulinske parenese”, *TTK* 34 (1963) 65-79

- UTNEM, ERLING  
1964 "Den historiske Jesus og hedningefolkene", *TTK* 35 (1964) 129-152
- UTNEM, ERLING  
1997 *Der det nye livet lever : om Ånden og helliggjørelsen*, Oslo 1997.
- VAN ROON, A.  
1976 *The authenticity of Ephesians*. – Leiden 1976 (SupNT 39)
- VERMES, GEZA  
1968 *The Dead Sea scrolls in English*. – London 1968<sup>2</sup>
- VOLF, MIROSLAV  
1996 *Exclusion and embrace : a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. – Nashville 1996
- WEISER, ALFONS  
1990 "διακονέω διακονία διάκονος", *EDNT*. Vol 1, s 302-304
- WESTERHOLM, STEPHEN  
1988 *Israel's law and the Church's faith : Paul and his recent interpreters*. – Grand Rapids, Mich., 1988
- WITHERINGTON III, BEN  
1995 *Conflict and community in Corinth : a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. – Grand Rapids, Mich., 1995
- WOLFF, HANS WALTER  
1977 *Joel and Amos : a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*. – Philadelphia 1977 (Hermeneia)
- WRIGHT, N.T.  
1986 *Colossians and Philemon*. – Leicester 1986 (Tyndale New Testament commentaries)
- WRIGHT, N.T.  
1991 *The climax of the covenant : Christ and the law in pauline theology*. – Edinburgh 1991
- WRIGHT, N.T.  
1993 *Christian origins and the question of God. Vol. I: The New Testament and the people of God*. – London 1993<sup>2</sup>
- YSEBAERT, JOSEPH  
1962 *Greek baptismal terminology : its origins and early development*. – Nijmegen 1962 (Græcitas Christianorum primæva ; Fasc. 1)
- ZIMMERMANN, ALFRED  
1988 *Die urchristlichen Lehrer : Studien zum Tradentenkreis der didaskaloï im frühen Urchristentum*. – Tübingen 1988<sup>2</sup> (WUNT. 2.Reihe ; 12)

Ekklesiologien, læren om kirken og forståelsen av hva som er den kristne kirkes særpreg og egenart, står sentralt i mye av den teologiske debatt i dag.

I denne boken nærmer forfatteren seg denne problemstillingen utfra et arbeide med sentrale tekster i Efeserbrevet. Nettopp dette brevet står i sentrum av Det Nye Testaments framstilling av kirken og gjenspeiler mange av de spenninger som knyttet seg til framveksten av den tidlige kristne kirke, hvor mennesker av jødisk og ikke-jødisk opprinnelse skulle søke å leve sammen i en ny enhet. En viss nyansats i forhold til tidligere studier til Efeserbrevet ligger i den sterke understrekning av Åndens rolle i etableringen av denne enhet og i det klare frelseshistoriske perspektiv på det nytestamentlige gudsfolks liv i verden. I dette ligger inndirekte også et sterkt misjonsperspektiv.

Forfatteren trekker, i et avsluttende kapittel, også linjer til vår egen tid og viser at tekstene fra Efeserbrevet i høy grad har relevans for arbeidet med kirkens enhet og kirkens oppdrag i dag.

*Ove Conrad Hanssen, teol. dr., har vært ansatt ved Misjonshøgskolen i Stavanger siden 1974 og er førsteamanuensis i Det Nye Testamente.*

ISSN 1504-1204  
ISBN 82-7721-090-6



Misjonshøgskolens forlag  
Misjonsveien 34, 4024 Stavanger  
Tlf.: 51 51 62 47 – Fax: 51 51 62 53 – E-mail: [forl@mhs.no](mailto:forl@mhs.no)